عالم المعرفة

346
ديسمبر
2007

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

التنوير الآتي من الشرق

اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي

تأليف: جي. جي. كلارك

ترجمة: شوقي جلال

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

346

التنوير الآتي من الشرق

اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي

تأليف: جي. جي. كلارك

ترجمة: شوقي جلال

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: 28613 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي13147
دولة الكويت
تليفون : ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)
فاكس : ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)
الموقع على الإنترنت:
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978-99906 - 0 - 226 - 5

رقم الإيداع (٢٠٠٧/٠٤٧)

العنوان الأصلي للكتاب

Oriental Enlightenment

The Encounter Between Asian and Western Thought

by

J. J. Clarke

Routledge,london 1997.

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ذو القعدة ١٤٢٨ - ديسمبر ٢٠٠٧

المحتوى

المحتوى
المحتوى

المحتوى

مقدمة المترجم

العقل ليس مجرد تراكم كمي للمعارف، وليس كذلك نموا ذاتيا، وليس قسمة عادلة بين البشر، وليس ثمة عقل كامل مكتف بذاته إلا في تخييلات المرضى، وليس العقل خزانة معلومات، وإنما العقل منتج ومنسق شبكي للفعل والتفاعل الاجتماعي في إطار إيكولوجي، أي إطار جامع الإنسان/المجتمع والبيئة في وحدة تكاملية، العقل انفتاح من خلال التفاعل الجدلي بين الفكر والفعل للذات وللآخر معا، وأداة صراع مع ذاته ومع الآخر في آن... إنه عملية ديناميه متطورة في تجدد مطرد.

ونحن كثيرا ما نتحدث عن العقل العربي أو الإسلامي وكأنه بنية كاملة مطلقة الصدق منذ لحظة في الزمان وموقع في المكان، ومقطوع الصلة بالسابق واللاحق، وهكذا نسقط الماضي السابق، ونصادر الحاضر والمستقبل، بل نجعل الجميع أسرى عقل ماضوي انتقائي، وهكذا ألفنا على مدى القرون تقليدا يتمثل في وضع رؤوسنا على وسادة اليقين الموروث المطلق زمانا ومكانا، وغاب الفعل الاجتماعي مما أفضى إلى جمود الفكر؛ ومن ثم غابت عن الوعي ديناميه الحياة

«تتمثل المحصلة النهائية، ونحن أسرى الكلمة وغياب الفعل، بالخضوع لمركز القوة في الحياة أو في ما وراء الطبيعة، أعني أنه في حالة الإخفاق والعجز يجري تغييب الإرادة، إرادة الفعل والفكر الجديدين لحساب إرادة الآخر، وليس التصدي والتحدي وانتزاع عوامل القوة»

المترجم

النابعة من جدل الفكر والفعل، ولم نعرف الشك، بل وصمناه رذيلة، وأسقطنا فضيلة الإبداع والتجديد، ورأينا النقد الذاتي عدوانا وانتقاصا لنرجسية وهمية، وانصرفنا عن التفاعل مع الآخر، بل أنكرناه لحساب الجمود، هذا بينما الشك والنقد العقلاني والتفاعل الندِّي في تحد مع الآخر؛ هي جميعا منطلق الحركة والعقلانية والتطور، ومن ثم الحفاظ على الهوية التي هي الفعل الاجتماعي في تجدده.

وليس غريبا في هذا السياق أن تترسخ النرجسية الذاتية بوجهيها النقيضين: عبادة الذات، والعدوانية على الآخر، هذا أو اتهام الآخر بالعدوانية، وتتمثل المحصلة النهائية، ونحن أسرى الكلمة وغياب الفعل، بالخضوع لمركز القوة في الحياة أو في ما وراء الطبيعة، أعني أنه في حالة الإخفاق والعجز يجري تغييب الإرادة، إرادة الفعل والفكر الجديدين لحساب إرادة الآخر، وليس التصدي والتحدي وانتزاع عوامل القوة.

ويمثل هذا الكتاب أهمية بالغة لنقد العقل الإنساني بعامة في انحيازاته وتطلعاته أو في تقاعسه، إنه شهادة إنسانية، إنه هنا يحدثنا عن تطور العقل الأوروبي وتفاعله وانحيازاته وعمليات التزييف، ودوره، إيجابا وسلبا، مع الشرق والغرب معا.

ولكن ما هو أهم هو منهج العقل في تفاعله مع الذات ومع الآخر، أي التزامه نهجا نقديا إزاء فكر الذات وفكر الآخر لكي يكون الحصاد دعامة تطوير للفكر وللفعل الغربيين سعيا للريادة والسبق في مجالات الإنجازات العلمية والتكنولوجية والفكرية بعامة.

وهذا هو الدرس المستفاد، وحري أن نطالعه بعقل نقدي أيضا لنراجع من خلاله ذواتنا ومنهجنا في الفكر والفعل إن وجدا... ذلك لأن الفريضة الغائبة في حياتنا يجسدها غياب العقل النقدي، وغياب قراءة الآخر مرآة عاكسة لحالة الذات واستكشاف عوامل القوة والضعف والتحدي.

نحن نرى رصيدنا الثقافي وسادة نركن إليها، وكأنه جَمَع فأوعى الماضي والحاضر والمستقبل، ولهذا نعاني الصدمة تلو الصدمة مع كل جديد مستحدث يحقق للآخر تقدما وتفوقا، ويزيد هوة التخلف التي تفصل بيننا وبينه، ونكتفي بالسؤال لماذا تقدموا وتخلفنا؟.. ونعيش الصدمة في صورة أزمة لا تتجاوز حدود العقل النقدي الذي نفتقده، ولا تنفذ إلى نطاق الوعي

والتحليل وإدراك الأسباب، سبيلا إلى فعل التغيير الاجتماعي، ولهذا غاب الشك والنقد العقلاني من حياتنا العامة والفكرية لأننا أسرى اليقين المطلق، هذا بينما الشك في رصيدنا الثقافي والمعرفي هو الحافز إلى الحركة والتغيير والبحث والتدبر العقلي لمستقبل يتمايز مع الحاضر والماضي.

يؤكد الكتاب ما ذهب إليه إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»، أن الغرب استهدف الشرق لاحتلاله واستغلاله في أنانية، فلم تكن رسالته حضارية إنسانية تجاه الشرق، ولكنه يؤكد كذلك أن الغرب في سعيه لتحقيق هدفه الاستعماري سار عبر دروب متناقضة تتراوح ما بين الوقوع أسير سحر الشرق وفتنته، وما بين ازدراء الشرق في عاداته ومعتقداته وأعرافه، ولكنه بين النقيضين استوعب ووعى نقديا كل تراثات الشرق، وأسهم وعمل على استكشاف تاريخ الشرق الفكري والعقائدي ليحكم قبضته عليه، وأفاد أيضا من ذلك فطور فكره حتى وإن أنكر بعض الغربيين ذلك.

وواقع الحال أن الانحياز الغربي ضد الشرق إنما جاء أيضا بسبب غيبة الشرق وغياب فعاليته، وهذا ما جرى تصحيحه بعد ذلك خلال مرحلة ما بعد الاستعمار حين شرع مفكرون غربيون يراجعون أطرهم الفكرية إزاء صحوة الشرق، ويؤكدون دور الشرق في تنوير الغرب، وكذلك حين شرعت بعض بلدان الشرق (جنوب وشرق آسيا) بعد الاستقلال في أن تعيد كتابة تاريخها تصحيحا وإيقاظا للوعي الذاتي والاجتماعي، وتهيئ العدة للنهضة وتأتَّى هذا بفضل حضورها المؤثر في العالم ثقافيا واقتصاديا وسياسيا وعلميا وتكنولوجيا. هذا بينما تقاعست بلدان أخرى من بينها البلدان العربية.

ونحن نقدم هذا الكتاب في صورة دعوة للإنسان العربي لكي يتطلع في تسامح وانفتاح إلى إنجازات وتراثات الآخرين: من عقائد، وفكر فلسفي، وعلوم وتطورات تكنولوجية، ومنهج في التفاعل النقدي مع الذات والآخرين. إنه دعوة لكي ينهل العربي من كل هذه الإنجازات وهذا التراث بعقل ناقد يحفزه على الفهم والتفكير المتجدد وعلى الفعل لتطوير الذات، وعلى التطلع أيضا بعقل ناقد إلى ذاته، إلى رصيده ومتاعه الفكري والثقافي، وإلى دوره في إطار الفعالية الإنتاجية والتحدي والمنافسة حضاريا، هذا بدلا من القناعة الطفولية بالموروث من دون فهم علمي نقدي؛ وبدلا من القناعة بالوقوف على رصيف الحياة يرى الآخرين يجدون ويكدون، ويتواكل عليهم... يعيشون حياة

الإبداع والإنجاز بينما يعيش العربي حياة الإشباع الغريزي والاستهلاك المظهري، وبدلا من أن يرى الآخر موضوعا للتحول العقيدي يدرك أنه موضوع للحوار والتخصيب الفكري والثقافي. وأن ندرك جميعا أن الحضارة حضارة إنسانية واحدة متنوعة التجليات بفضل تنوع الاستجابات وأنها ثمرة انفتاح وتفاعل حر، وإن شابتها تحيزات مآلها إلى زوال، هذا من دون أن نغفل مبدأ حاكما هو أن صراع المصالح قانون الوجود.

شوقي جلال

القاهرة – ٢٠٠٧

الجزء الأول

مقدمة

1

توجهات شرقية:
القضايا

الشرق: آخر أوروبا

يشير التعارض الواضح بين هذين الرأيين إلى تناقض قديم، قدم الزمان، في موقف الغرب تجاه الشرق. كان الشرق من ناحية مصدر الإلهام، ونبع الحكمة القديمة، يمثل حضارة غنية بثقافتها تسمو كثيرا عن حضارتنا، بل يمكن أن تكشف عن مظاهر القصور فيها. ونجد الشرق من ناحية أخرى إقليما مغايرا يمثل خطرا وشيكا يلوح في الأفق، وسرا غامضا يستعصي على الفهم، ظل حبيسا منذ زمن طويل داخل ماضيه الراكد إلى أن استيقظ من رقدته تحت تأثير حداثة الغرب. ويبدو الشرق من ناحية، كما هي الحال في نظر فولتير، الحضارة التي «يدين لها الغرب بكل شيء». وكذا في نظر أرنولد توينبي، حيث يرى أن لقاء الغرب بالشرق يمثل أهم أحداث عالم عصرنا الراهن، هذا بينما نرى آخرين أقل حماسا، ونذكر من هؤلاء تشارلز ساندرز بيرس الذي تكلم بازدراء

«من يعرف نفسه ويعرف الآخر، فسوف يعترف أيضا بأن الشرق والغرب لا ينفصلان»

غوته

«آه، الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا إلى حين تمثُل الأرض والسماء وشيكا أمام عرش الرب يوم الحساب العظيم»

كيبلنغ

عن «صوفية الشرق الوحشية»، وأعرب آرثر كويستلر عن رفضه عقائد الشرق الدينية باعتبارها «شبكة من الأراجيف في ثوب مهيب»، وذهب عالم الدراسات الصينية جوزيف نيدهام إلى أن ثمة حوارا متصلا على مدى ثلاثة آلاف عام بين «طرفي العالم القديم» الذي أثر خلاله كل من الشرق والغرب في الآخر، ورأى آخرون أن العلاقة هامشية ووقتية إلى زوال، ولم يكن لها وجود حقيقي مشهود إلا خلال فترة قصيرة هي فترة الحركة الرومانسية الجديدة في ستينيات القرن العشرين، وقتما قصد العديد من الفتيان والفتيات الشرق التماسا لما يوصف بقولهم «نيرفانا البوب أو النيرفانا الشعبية» Pop nirvana.

ويبدو تناقض المشاعر واضحا في سلسلة كاملة من المواقف النمطية والأساطير المألوفة التي تفيد في وضع الشرق والغرب وسط مجموعة من العلاقات المتعارضة والمتكاملة بعضها مع بعض، وترتبط بعض هذه المواقف بالاتجاهات والانحيازات الشعبية، ويرتبط البعض الآخر بالدعايات الدينية والسياسية، وتولد البعض عن مصادر يغلب عليها الطابع البحثي والأكاديمي، ويخدم أغراضا فكرية خطرة، وأكثر الأمثلة شهرة لهذا النوع عبارات مثل «الأبهة الشرقية» و«الشهوانية الشرقية» و«المكر» الشرقي و«الفظاظة» الشرقية. وكثيرا ما بدا الشرق يفيض حيوية وفتنة على النحو الذي توجزه كلمة «غريب مثير»، أو أنه بالمقابل مصدر شؤم ونذير خطر، كما نرى في مثل بعض العبارات المشحونة بالذكريات التي تقول «الطاعون الأصفر» و«القبائل الآسيوية» و«الاستبداد الشرقي»، وبات مألوفا كذلك مجموعة من المواقف التي توجزها عبارات من مثل «الشرق الصوفي» التي تستهوي النفس بما تنطوي عليه من معاني السمو الروحي، وكذا «الظلامية الخرقاء» [1]. وإذا تجاوزنا هذه النمطية في التفكير ونظرنا عبر إطار أرحب نجد بالإمكان أن نمايز مجموعة من المواقف المثيرة للحيرة والبلبلة تتراوح بين المدح والقدح. ويعبر نيدهام عن الموقف الأول، وذلك في ملاحظة له يقول فيها: «انطوت الحضارة الصينية على الجمال الطاغي للآخر برمته، وأن هذا الآخر برمته لا يسعه إلا أن يستلهم أعمق الحب وأصدق الرغبات ليتعلمها من الشرق» (١٩٦٩أ: ١٧٦).

لكن حتى حين ينطوي الحديث على تقدير للشرق يسمو به إلى مكانة أرفع من الغرب «المتحلل»، نجد ما يؤكد أن الشرق هو «الآخر»، بل هو الغريب. مثال ذلك سي. جي. يونغ، الذي كان نصيرا متعاطفا مع الشرق، شأنه شأن

الجميع في القرن العشرين، نراه يحدثنا عما في الشرق من «غرابة قد تصل إلى حد استحالة فهم النفس الشرقية» (١٩٧٨: ١٨٧). وها هو الكاتب المتخصص في البوذية ستيفن باتشيلور، أكد أن الأوروبيين «رأوا آسيا تمثل لهم شيئا مجهولا ومختلفا غير مفهوم، بل ومثيرا للخوف. إنه بلغة علم النفس لغز أمام اللاشعور الغربي، ومستودع لكل ما هو سر ملغز مبهم، أنثوي شهوي مقموع قابل للانفجار» (١٩٩٤: ٢٣٤).

وسادت فكرة عن أن الشرق هو «الآخر» الغامض المنذر بالأخطار، وتذهب هذه الفكرة إلى أن الغرب والشرق فئتان متباينتان من حيث الجوهر والماهية، وهذه فكرة لها تاريخ طويل قد يمتد ويعود إلى عصر هيرودوت وإلى الصراع الملحمي بين الهيلينيين والفرس، والذي أدى إلى القول بالتباين الأسطوري الذي يمايز بين الغرب البطولي الدينامي المحب للحرية وبين الشرق الاستبدادي السلبي الراكد. وأخذت هذه الفكرة صورا متباينة في فترات حديثة العهد. مثال ذلك أن المؤرخ راغافان آير حدثنا عن ما أسماه «الستار الزجاجي» الذي اختلقه الغرب كحاجز بينه وبين ثقافات وأقاليم الشرق. ولفت الأنظار إلى ما يصفه بأنه «الاختلاف الأبدي» بين الآسيويين والأوروبيين الذي تدعمه «فكرة ملتبسة عن صراع أبدي بين الشرق والغرب، وافتراض مفرط في غلوه عن وجود فارق أساسي في أنماط الفكر وأساليب الحياة (١٩٦٥: ٥ و٧) ودفع المفكر السياسي صمويل هنتنغتون أخيرا أن الصراع بين الشرق والغرب جزء من «صدام أوسع نطاقا بين الحضارات»، ويتضمن هذا الصدام اختلافا ثقافيا أساسيا يفصل الحضارة الغربية عن الحضارات الأخرى. ويضرب هذا الاختلاف بجذور أعمق من الفوارق القومية والأيديولوجية (انظر هنتنغتون، ١٩٩٣). ويلاحظ أن مثل هذه الاستقطابات أخذت أحيانا صورة صراع أقل وضوحا، وتجلى في الأسطورة السائدة عن أن الشرق والغرب نقيضان متكاملان. وكثيرا ما شجعت هذه النظرة على الارتفاع بقدر الشرق إلى ذرا سامية، هذا على الرغم من أنها أيضا أجازت في بعض الأحيان تعبيرات أقل إطراء، وتنطوي هذه الثنائية بين أيدي بعض المفكرين على الرسالة الرومانسية التي تحدثنا عن «زواج الشرق بالغرب» والسعي الحثيث من أجل الوصول في نهاية المطاف إلى وحدة الروح الإنسانية التي أضحت في العصر الحديث تعاني من مساوئ الانقسام، ذلك أن عقل الغرب «العقلاني الأخلاقي الوضعي العملي»، بحاجة إلى التكامل مع العقل الشرقي

الذي هو عقل أميل إلى الحياة الباطنية والتفكير الحدسي (رادها كريشنان ١٩٣٩ : ٤٨). ويعني هذا في نظر البعض إمكان تحقق حياة عقلية أكثر تناغما واكتمالا، مما يشجع على وحدة العوامل النفسية المتعارضة والمتكاملة معا في آن واحد، مثلما تتحد وتتكامل النوازع الانطوائية والانبساطية، أو تلك التي تحقق التوازن بين الصفات الأنثوية للشرق والصفات الذكورية للغرب. بيد أن هذا يعني لدى البعض الآخر مصدر قوة سياسية مكينة يفيد في معالجة أزمة العالم الحديث الآخذ في التلاقي اجتماعيا واقتصاديا، لكنه - على الرغم من هذا - تمزقه في الوقت نفسه عداوات ونزاعات متبادلة، ومن ثم بات في مسيس الحاجة إلى تكامل صفات الشرق والغرب. ونجد على الوجه الآخر للعملة أن هذه الاستقطابات كانت في بعض الأحيان نذيرا بظهور اتجاهات قهرية أساسية. وأدت - سواء عن وعي أو عن غير وعي - إلى أن نرى الشرق بمنزلة التتمة السلبية للغرب، والقرين الأدنى المنفعل بالغرب - الذكر - القادر على الإدارة والتوجيه، وهكذا تبدو ثقافة الشرق كأنها تميزت بخصائص الضعف العاطفي الأنثوي على نقيض القوة العقلانية الذكورية المميزة لثقافة الغرب الذي هو الآخر بالنسبة إليها [٢].

وطبيعي أن مثل هذه المواقف الملتبسة ذات المعاني المزدوجة تفسر لنا، إلى حد ما، لماذا لايزال العالم الأكاديمي مترددا في اتخاذ الفكر التقليدي الآسيوي مأخذا جادا، ونلحظ حتى في عصرنا الراهن الموسوم بعولمة الثقافة أنه لاتزال توجد بقايا راسخة لنزعة المحورية الغربية، حيث نشهد إحجاما مطردا عن قبول فكرة أن الغرب استعار أي شيء ذي قيمة من الشرق، ونرى كذلك أن مكان الفكر الشرقي في التراث الغربي لا يزيد على كونه مظهرا معاصرا وحدثا عابرا غير ذي قيمة فكرية مهمة، أو لنقل إنه على أحسن الفروض ليس الا جانبا عاديا جدا ضمن استجابة أوسع نطاقا إزاء العالم الحديث، ولايزال البعض يرى أن الشرق مقترنا بالتهويمات السحرية المبهمة، وسورات لاشعورية معبرة عن دوافع لاعقلانية مكبوتة لثقافة وضعت ثقتها في العقلانية العلمية، ويذهب آخرون إلى أن الاهتمامات الشرقية لم تتجاوز بعد - إلا قليلا - المظهر المعبر عما هو غريب، وإن بدت في صورة مبالغات غير منطقية لعصر جديد من النزعة الباطنية اللاعقلية، وما فتئ كثير من الأكاديميين يشعرون ببعض الحرج إزاء موضوع الشرق برمته، وليس الأمر

عند هؤلاء مقتصرا على ما يرددونه من روايات عن الفلسفة تنزع إلى استبعاد الفكر الشرقي، مؤمنين بما قاله سيمون كريتشلي على نحو مثير السخرية، إذ قال: «تتحدث الفلسفة بلسان إغريقي، ولا شيء غير اللسان الإغريقي» (١٩٩٨: ١٨)، لكن يصل الأمر إلى حد إغفال مؤرخي الأفكار دور الفكر الشرقي داخل التراث الفكري الغربي بأوسع معانيه [٢]، ومن ثم فإن هدفي من هذا الكتاب هو محاولة تغيير هذه المدركات وبيان أن الشرق على مدى الفترة الحديثة، ابتداء من عصر النهضة فصاعدا، مارس تأثيره القوي الساحر على عقول غربية، ودخل الحياة الفكرية والثقافية الغربية بوسائل تتجاوز كثيرا جدا مجرد الأهمية العابرة ضمن تاريخ الأفكار الغربية، وسألفت الانتباه إلى التراث التاريخي العريق للبحث الاستشراقي والفضول الفكري في كل من أوروبا وأمريكا، مما ساعد على دمج أفكار فلسفية ودينية من الهند والصين واليابان في التيار الرئيسي للفكر الغربي، وسأوضح كذلك كيف كان الشرق خلال حقبتي التنوير والرومانسية موضوعا محوريا في الحوارات الفكرية، وكيف أنه، وعلى مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، أدت أفكار وافدة من الشرق دورا متزايد الأهمية والفاعلية داخل سياقات ومجالات واسعة ومتباينة. علاوة على هذا، سأذهب إلى أن المعلومات المطردة الدفق من ثقافات الشرق في اتجاه الغرب لم تكن لمجرد التسرية والتسلية والمتعة وإزجاء الوقت، كما يذهب ظن البعض في كثير من الأحيان، بل كان أيضا أداة مهمة لوضع التراث موضع استجواب وشك، ومن ثم أداة لتجديد الذات. وكانت هذه الثقافات، خيرا كانت أم شرا، مرجعا خارجيا أفاد في توجيه مسار وأضواء البحث النقدي للتراث الغربي ومنظومات الاعتقاد، مما أفاد في استلهام إمكانات جديدة.

إذن، هدفي من هذا الكتاب هو أن يكون تحديا لهذه الأسطورة. ولن نكتفي في هذا الصدد بكشف ضيق أفق المحورية الغربية في مجال التأريخ للفكر، بل أيضا أن نبرز في وضوح صارخ طبيعة التلاقي الفكري الحاسم الذي حدث بالفعل بين «طرفي العالم القديم». وطبيعي أن هذا التلاقي بين أفكار الشرق والغرب على مدى حقبة تاريخية مديدة يمثل في ذاته حدثا مثيرا للدهشة تماما. وتتجلى المفارقة بوجه خاص في أن هذا حدث خلال فترة التوسع السريع للقوة الغربية العسكرية والاقتصادية وهيمنتها على شعوب جنوب

وشرق آسيا. ونلحظ أن هذه هي الفترة التي مارس خلالها الغرب تفوقه العالمي، مؤكدا سيادته بوضوح في الكثير والكثير من مجالات النشاط الفكري. ويكشف الأمر في ظاهره عن شيء مثير للحيرة تماما. ويتمثل هذا في حقيقة أن الغرب الذي كان بمعنى ما متفردا بين القوى الإمبريالية الكبرى، ويمارس هيمنته على الشرق، إذ به في الآن نفسه معجبا بالشرق، يعلي من قدره ومكانته، ويرقى به إلى مستوى النموذج والمثل الأعلى الجدير بأن يستلهمه ويحاكيه. ومن ثم اعتاد أن يقصده كما الحاج في ثياب خشنة وبين يديه حفنة من رماد تواقا إلى السجود عند قدمي معلمه الروحي (كويستلر ١٩٦٠ : ١١). وما أكثر ما يكتنف تصور الغرب للشرق من ظلال وليدة التخييل والتفكير من منطلق الأماني. وسوف يبين لنا أن صور الشرق في أذهان المفكرين الغربيين كثيرا ما تحدثنا عن عقول هؤلاء الغربيين أكثر مما تكشف عن عقول الشرقيين. ومع هذا، يظل ما يثير دهشتنا أن أجيالا من المفكرين والباحثين، علاوة على عامة المتعلمين الذين اقتدوا بهم في ازدياد مطرد، لم يكفوا عن التماس الإلهام والبصيرة النافذة من أراضي الشرق البعيدة، وبذلوا الجهد ساعين لتجسيد الشرق في تفكيرهم. لكن، وعلى نقيض حضارات آسيا، كما يلحظ ويلهيلم هابفاس، التي لم تمتد تلقائيا لتصل إلى الغرب، فإن الشرق كان «الهدف والمرجع للتنبؤات الطوباوية، والبحث عن الهوية، وعن أصول نشأة أوروبا والشك الذاتي، وكذلك النقد الذاتي الأوروبي» (١٩٨٨ : ٣٦٩).

وثمة وجه آخر بطبيعة الحال لهذه القصة. إذ كانت شعوب وثقافات آسيا موضوعات للهيمنة السياسية والاقتصادية، مثلما كانت موضوعا للغطرسة والازدراء العنصري في الغرب، إن قصة العلاقة بين القوى الاستعمارية الغربية وأمم الشرق ليست فقط قصة استكشاف ثقافي وفكري تنويري، بل كثيرا ما كانت قصة تثير الخزي، استهدفت استغلال شعوب آسيا وتجريدهم من ممتلكاتهم، والنظر إليهم باعتبارهم العنصر الأحط شأنا قياسا إلى الغرب، وأنهم «الآخر» النقيض، وحامل الخصال السلبية، ويؤكد الغرب بذلك لنفسه تفوقه، ومن ثم حقه المشروع في السيطرة، وكم هو محزن أن نرى بوضوح كيف تقدم الغرب نحو آسيا، وقد تسلح بالحق على لسان المدفع والإنجيل (كويستلر ١٩٦٠ : ١١). وعمد بشكل منهجي منظم على أن يفرض

على أمم الشرق عقائده الدينية، وقيمه الخاصة، ونظمه السياسية، غير عابئ بما يثيره كل هذا من حساسيات كلية، وغير مبال بالتقاليد الأصلية. علاوة على هذا، فإن دراسات معاصرة عن فترة ما بعد الاستعمار لفتت الأنظار إلى أمرين: أولا كيف سادت الاتجاهات العنصرية والقمعية في الواقع التاريخي للإمبراطورية، وثانيا كيف أن الأمر لم يقتصر على هذا فقط، بل إن هذه الاتجاهات العنصرية والقمعية باتت محفورة وراسخة ضمن الخطاب الغربي على مستويات عدة، حتى في عصر ما بعد تفكك الجهاز الاستعماري الرسمي تماما. معنى هذا أن النزعة الاستعمارية ثاوية في عقول ومجتمعات ما بعد حقبة الاستعمار. وهذا ما يوضحه كتاب معاصر تناول هذا الأمر، إذ يقول: «لم تنته الهيمنة الأوروبية مع رفع مئات الأعلام الوطنية، ذلك لأن تراثها من التفرقة والعنصرية لايزال حيّا باقيا في الأوساط السياسية والإعلامية والتشريعية». (تيفين ولاوسون ١٩٩١: ٩). وقد أشرت سابقا، كما سنكتشف بتفصيل أكثر على مدى صفحات هذا الكتاب، إلى أن هناك في الحقيقة تناقضا مزدوجا وعميقا بشأن موقف الغرب تجاه الشرق، إذ على الرغم من أن نوايا ومواقف الغرب الواعية تجاه الشرق بدت في ظاهرها حسنة وموضع تقدير وتوقير، إلا أنه من العسير التخلي عن الشك في أن «نور آسيا» جرى استغلاله وفاء لأغراض غربية بأدوات ووسائل ملموسة وحقيقية تتصف بالقسوة، وسنجد من يدفع بأنه حتى يوم أن تحلت المصالح الغربية بأصدق وأخلص النوايا العلمية، فإن الأفكار الفلسفية والدينية الشرقية تحولت إلى سلعة، وتم انتحالها بوسائل تعكس وتعزز طبيعة التوسع الإمبريالي في أجلى مظاهره، وقد يمضي البعض شوطا أبعد زاعما أن العلاقة بين الغرب والشرق في الحقبة الحديثة، حتى إن بدت روحانية نبيلة، إلا أنه يتعين علينا بالضرورة أن نفهمها في التحليل النهائي، باعتبارها «علاقة قوى وسيطرة مع درجات متفاوتة للهيمنة المعقدة» (سعيد ١٩٨٠: ٥).

الاستشراق: المصطلحات والأفكار

إذن سوف أسعى في هذا الكتاب لكي أستعيد دراسة الاشتباك الفكري الجاد من جانب الغرب مع الأفكار الشرقية بكل ما في هذا من تعارض وتناقض. وتوخيّا للوضوح والتبسيط سوف أستخدم كلمة «الاستشراق»

للإشارة إلى سلسلة من المواقف التي تجلت واضحة في الغرب تجاه الأفكار والمذاهب الدينية والفلسفية التقليدية في جنوب وشرق آسيا. وهذا اختيار مثير للجدل، لقد أصبح «الاستشراق» مصطلحا إشكاليا إلى أقصى حد بحيث بات من المستحيل استخدامه بمعنى محايد. كما أصبح، وفق ما ذهب الباحث في الإسلاميات برنارد لويس «مصطلحا... ملوثا بحيث يتعذر تنقيته» (١٩٩٣: ١٠٣). علاوة على هذا، أنه كلمة اقترنت في السنوات الأخيرة بمواقف تجاه ثقافات الشرق الأوسط أكثر كثيرا من ارتباطها بثقافات جنوب وشرق آسيا التي هي موضوع دراستنا الراهنة [٤].

ظهر المصطلح لأول مرة في فرنسا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وأصبح يستخدم منذ ذلك التاريخ بوسائل جد مختلفة: للإشارة إلى الدراسات الشرقية، ولتشخيص وتحديد خصائص نوع بذاته من الأدب الرومانسي الخيالي، ولوصف نوع من الرسم، وكذلك ـ وهذا هو الأهم في أيامنا هذه ـ لتحديد معالم نوع بذاته من أفق الرؤية الأيديولوجية للشرق والذي تولد كنتاج للإمبريالية الغربية، وراج ارتباط هذا المفاد الأخير بإدوارد سعيد الذي تمثل أفكاره الأساس والقاعدة لأي جدل بشأن موضوع هذا الكتاب، مثلما ارتبط بنظرية ما بعد الاستعمار في أوسع نطاق لها. وإدوارد سعيد فلسطيني عمل منذ العام ١٩٦٣ بتعليم الأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة كولومبيا، وجعل إدوارد سعيد من المصطلح محورا للجدل السجالي الذي دار على مدى سبعينيات القرن العشرين بشأن كتابه «الاستشراق»، واستخدم هذا المصطلح ليبدأ به حملة نقد قوية ضد التصورات الذهنية الغربية عن الشرق، وأكد أن «الشرق» بهذا المعنى ما هو إلا مفترض ذهني غربي، ومنظومة من التخييلات الأيديولوجية هدفها ترسيخ وتبرير تسلط الغرب على الشرق. وأوضح أن معرفة الغرب بالشرق «لم تنطلق فقط من الهيمنة والمواجهة، بل ومن منطق الكراهية الثقافية» (١٩٨٥: ٣٢١، ١٥٥) [٥]. والذي لا ريب فيه أن اهتمام إدوارد سعيد في كتابه هذا انصب، في الغالب الأعم، على العالم الإسلامي في الشرق الأوسط. بيد أن اهتمامنا في كتابنا هذا سيكون في المقابل منصبا على المذاهب الفلسفية/ الدينية المقترنة ببلدان شرق وجنوب آسيا والمعروفة بأسماء مثل الهندوسية والبوذية والكونفوشية والطاوية [٦]. ومع هذا سنلحظ أنه، نتيجة لكتابات إدوارد سعيد، سيعاد تقدير وتصوير كل الجدل بشأن

علاقة أوروبا بما كان يمثل بالنسبة إليها «الآخر». ومن ثم سنوسع من نطاق مرجعيات هذا الجدل ليمتد ويشمل سلسلة كاملة من السجالات الفكرية المعاصرة ويتناول قضايا معنيّة، على سبيل المثال، بالتعددية الثقافية وما بعد الحقبة الاستعمارية والدراسات الثانوية ذات الصلة، ونظرية الخطاب و«ما بعد المودرنزم» (*)، وطبيعي أن إحدى النتائج المترتبة على هذا أن أي دراسة بشأن علاقة الغرب بالفكر الشرقي يتعين كشف أوجه التناص المشتركة بينها وبين الجدل الذي أسهم كتاب إدوارد سعيد في إثارته.

لكن على الرغم من أن كتابنا الذي بين يدي القارئ مدين لإدوارد سعيد، إلا أنه سيلتزم نهجا مختلفا عنه من نواح مهمة محددة. إذ بينما صور سعيد الاستشراق في ألوان كابية لتكون هذه الصورة أساسا لنقده الأيديولوجي القوي لليبرالية الغربية، إلا أنني سأستخدمها للكشف عن نطاق أوسع من المواقف كابية ومضيئة، واستعادة نزعة استشراقية أكثر ثراء وأكثر إيجابية في أحيان كثيرة في محاولة لبيان أن الغرب سعى جاهدا لتمثل ودمج الفكر الشرقي ضمن اهتماماته الفكرية بطريقة لا يمكن، في ظاهرها، فهمها فهما كاملا تأسيسا على «التسلط» و«الهيمنة»، وإذا كان إدوارد سعيد اعتمد على كتابات ميشيل فوكو بشأن العلاقة بين المعرفة والسلطة ورأي الاستشراق بمنزلة «السردية الرئيسية» التي اعتمدت عليها الإمبريالية الغربية لكي تبني تصورها عما تراه «الآخر» في نظرها وتسيطر عليه، وقد أخضعته لسلطانها، إلا أنني سأصوره كمحاولة لمواجهة هياكل المعرفة والسلطة الغربية والاشتباك مع الأفكار الشرقية بوسائل أكثر إبداعية وذات بنى أكثر انفتاحا وأكثر استعدادا للتبادل، مما كشف عنه نقد إدوارد سعيد.

بيد أن هذا لا يعني على الإطلاق رفضا كاملا لموقف سعيد المنطوي على الشك تجاه الاستشراق، أو لمحاولاته النظر إلى الاستشراق من منظور سياسي، إذ من المسلم به يقينا أن تصورات الغرب عن الشرق إنما أسهمت في صياغتها المصالح الاستعمارية والانحيازات العرقية. وثمة دراسات معاصرة اقتدت بفكر إدوارد سعيد وأكدت بالوثائق وناقشت الطبيعة القمعية

(*) «ما بعد المودرنزم» Postmodernism: هذه هي الترجمة الصحيحة، وليس ما بعد الحداثة، لأن الحداثة عملية ممتدة تاريخيا، شاملة الاجتماع والعلم والتكنولوجيا والآداب والفنون والفكر... إلخ. ولاتزال الحداثة ممتدة حاضرا ومستقبلا، بينما «ما بعد المودرنزم» مدرسة لخطاب فكري متنوع في الأدب والفن والعمارة. وليس هناك ما بعد الحداثة في الفيزياء أو الطب أو الفلك... إلخ. ونحن نقول فن مدرسة «المودرنزم»، وهناك تاريخيا على مدى فترة الحداثة الغربية عدة مراحل تحمل اسم ما بعد الآن، وقبل ذلك فكر روسو وغيره... وهناك ما يسمى «ما قبل المودرنزم» [المترجم].

والتمييزية للجانب الأغلب من الخطاب الغربي إزاء الشعوب والثقافات غير الأوروبية، لكن مع التسليم بأن لا سبيل إلى فهم الاستشراق فهما كاملا إلا في إطار الاستعمار القديم والتوسع الإمبريالي الحديث من جانب الغرب، إلا أنني أود تجنب النظر إليه باعتباره مجرد قناع فقط للنزعة العنصرية، أو باعتباره مجرد مفترض ذهني غربي خالص يفيد في تبرير السيطرة الاستعمارية. إن الهيمنة الأوروبية على آسيا تمثل شرطا ضروريًا، ولكنها ليست الشرط الكافي للاستشراق. نعم تمت السيطرة بنجاح على الشرق بفضل تفوق المدافع وقوة العضلات التجارية، وكذا بفضل تطبيق مخططات للتنظيم والتصنيف والتي «تضع» الشرق داخل هيكل فكري غربي. وهذا في ظاهره لا يختلف جوهريا عن أسلوب أي أمة أو قبيلة نزاعة إلى التوسع وتسعى للهيمنة والسيطرة على موارد وعقول جيرانها، لكن الشيء المميز والمختلف في حالة الاستشراق هو الدرجة التي ارتقت إليها مكانة الأفكار موضوع الاستعمار بحيث تعلو على أفكار المستعمِر ذاته واستخدامها لتحدي وتعطيل فعالية السرديات المرجعية التي تستخدمها قوى الاستعمار، لذلك سأدفع بأن الاستشراق لا يمكن ببساطة القول بتطابقه مع أيديولوجيا القوى الإمبريالية الحاكمة وكأنهما شيء واحد، ذلك لأنه في السياق الغربي يمثل حركة مناهضة، قوة تحقق ذاتي «أنتلخيا» تدميرية، هذا على الرغم من أنه ليس حركة موحدة ولا منظمة عن وعي، وعمدت بوسائل متباينة في أحيان كثيرة إلى أن تدمر، لا أن تؤكد، البنى المنطقية التدميرية للقوة الإمبريالية.

ورغبة مني في أن أوفي هذه القضية حقها، سأدرس نطاقا واسعا من النصوص والسجالات الاستشراقية، ابتداء من القرن السابع عشر وحتى وقتنا الراهن. ظهرت دراسات كثيرة تحظى بالإعجاب والتقدير عن العلاقة بين الفكر الشرقي والغربي على مدى فترات زمنية محددة ومن منظور مختلف، وتركزت هذه الدراسات على سبيل المثال على فترة التنوير أو الفترة الرومانسية أو التي عنيت بدراسة أفكار أو مفاهيم أو مناظرات فكرية معينة، وسأفيد بهذه الدراسات وأعرض لها في الفصول التالية في الكتاب. ولكن الشيء الذي لم يحاوله أحد، في حدود معرفتي، هو صوغ نظرة عامة تحاول الربط بين هذه المحاور معا على نحو يسهم في تحديد وضع الاستشراق تاريخيا ونقديا داخل إطار الحركة الواسعة على امتداد التراث الفكري الغربي الحديث.

وهذا مشروع طموح يستلزم قدرا من التبرير بوجه خاص، نظرا لموجة الازدراء السائدة إزاء كتابة التاريخ وفق منهج «خطي أحادي»، علاوة على الشكوك بشأن إمكان معالجة «التراث الغربي»، فضلا على الشرقي بأسلوب متسق متلاحم. وثمة سؤال واضح تماما: لماذا نفسر ونحلل الاستشراق باعتباره قصة واحدة وسردية وحيدة؟ يقينا كان إدوارد سعيد يؤمن بوجود تاريخ متمايز ومتسق منطقيًا للتصور الأوروبي والنظرة الأوروبية الخاصة للشرق «إطار واضح وثابت ومميز للتحليل تجلى في فقه الإلهيات والأدب والفلسفة وعلم التاريخ» (تيرنر ١٩٩٤: ٢١). بيد أن هذه النظرة واجهت نقدا وتحديًا في السنوات الأخيرة دفاعا عن نهج أكثر تعددية وأكثر اتصافا بالتغاير في عناصره. مثال ذلك ما قدمته مؤرخة الأدب ليزا لاو التي تشككت في «الافتراض القائل بأن الاستشراق يبني ذهنيًا صورة أحادية متجانسة عن الشرق باعتباره الآخر بالنسبة إلى الغرب» (لاو ١٩٩١: المقدمة ص٩ و١٠). كذلك ما نراه عند المؤرخ روزان روشر الذي ينتقد إدوارد سعيد لأنه «ابتكر خطابا وحيدا غير متمايز في الزمان والمكان وعلى نطاق الهويات السياسية والاجتماعية والفكرية» (من كتاب بريكنريدج وفان دير فير ١٩٩٣: ٢١٥).

وقد يختلف مع هذا الرأي أيضا، من منظور واسع، من يرونه مثالا لأساليب التأريخ التقليدي التي تفترض استراتيجيات تؤكد جوهرا ونظرة شاملة إلى التاريخ، ومن ثم تطمس معالم التمايز والاختلاف رغبة في الوصول إلى ما يشبه منظورا متجاوزا للتاريخ. والذي لا ريب فيه أن الاستشراق لا يشكل موضوعا ثابتا أو بسيطا أو موحدا، كما أنه لا يعبر عن التميز الواضح الواعي بذاته لأي من الكاثوليكية مثالا أو العلم أو الماركسية، ولن أدخر جهدا من أجل تأكيد مظاهر الانقطاع والتغير فيما يتعلق ببؤرة اهتمام الغرب تجاه الفكر الشرقي، وهذا هو ما حدث على مدى القرون القليلة الماضية. وسوف أؤكد تنوع الغايات والأغراض التي ستبين لنا واضحة بين المستشرقين والتي تتراوح ما بين دينية وروحانية وصولا إلى غايات وأغراض سياسية وعلمية. بيد أنني مع هذا أعتقد بوجود مجموعة يمكن تحديدها من المواقف والاتجاهات الفكرية والممارسات التي يمكن أن يفيد فيها استخدام هذا الوصف للدلالة على الموضوع، ويكون أسلوبا مميزا للتفكير والاستجابة والتقييم، الأمر الذي يدعونا إلى بحث نقدي وتاريخي مفصل.

ولا ينبني هذا النهج في التناول على أي افتراض بشأن الشرق كموضوع ثقافي موحد، وسأدفع أن هوية الاستشراق ـ ومن ثم ما يميز موضوع كتابنا هذا ـ تكمن ليس في الوحدة المفترضة للموضوع والتي حاول تصويرها إنما تكمن، على الأصح، في طائفة مميزة من المواقف وأساليب التناول التي التزم بها الأوروبيون دائما، أعني بذلك أسلوب المفكرين الغربيين خلال القرون من السابع عشر وحتى العشرين في وضع الأفكار الشرقية في فلك اهتماماتهم الفكرية والثقافية وصوغ تصورات عنها تحقق أهدافا وتطلعات غربية. وسيبين لنا، مع هذا كله، في التحليل الأخير أن «الاستشراق» الذي نسرد قصته ونحلله في هذا الكتاب ما هو إلا مفترض ذهني، حكاية عن حكايات، ومن ثم ليس سوى أسلوب من بين أساليب كثيرة ممكنة لإضفاء معنى على العالم، وصيغة من بين صيغ كثيرة أخرى ممكنة للتاريخ الفكري، وأود أن أتجنب هنا افتراض وجود شيء «واقعي» أو «جوهري» اسمه الاستشراق في الخارج هناك، أي «نوع طبيعي» يتطابق مع سرديتي الخاصة، لكن الاستشراق ـ مع هذا ـ شأنه شأن الداعية للمساواة بين الجنسين، أو الطبقة العاملة، أو مؤرخي تاريخ السود، أعاد رسم خارطة جديدة للتاريخ التقليدي، وذلك بأن وضع في الصدارة أطرا فكرية تاريخية سبق أن حجبتها مصالح واهتمامات كانت لها السيادة. كذلك حال الكتاب الذي بين يدي القارئ هو محاولة لتجديد وإعادة التفكير في التاريخ الفكري الغربي الحديث. وسبيلنا إبراز جانب ظل زمنا مغفلا ومهمشا، ويمكن القول بمعنى من المعاني أن هذا إجراء تعسفي في الحقيقة، ذلك لأنه يمثل طريقة واحدة فقط من بين طرق أخرى كثيرة ممكنة منطقيا في تنظيم الخبرة التاريخية. بيد أنني أؤمن في الوقت نفسه بأن مؤرخي الأفكار، وكذلك غيرهم من المؤرخين، لديهم دائما التزام «بإضفاء معنى» على العالم حتى مع التسليم بأنه معنى مصطنع بقدر ما هو مكتشف.

وثمة مسألة وثيقة الصلة تتعلق بالأخطار الناجمة عن معالجة الشرق ذاته ككيان وحيد غير متمايز. وغير خاف أن مصطلحات حاسمة، من مثل «الشرق» و«المشرق» و«الغرب» تغدو أدوات لاختزال تعقدات وتنوعات لانهائية، وتحويلها إلى وحدات يمكن التصرف معها لكنها زائفة، وتمثل أداة سيمانطيقية أو دلالية شجعتنا على التفكير في حدود المقابلة بين الشرق والغرب على أساس من التعارض الأبدي المفارق، ومن ثم فإنني توخيا للوضوح

والاقتصاد سأستخدم مصطلحات مثل «الشرق» و«المشرق» في كل صفحات الكتاب للإشارة إلى التراثات الثقافية والفكرية لجنوب وشرق آسيا جملة. وكذلك، ولأسباب تتعلق بالأسلوب، سوف يجري استخدامها بمعنى تبادلي مشترك دون أي تغير دلالي بحيث تشمل التراثات الدينية والفلسفية لليابان والصين والتبت والهند وسريلانكا، بيد أنها مستخدمة «مع قابلية الإلغاء أو المحو» (بالمعنى الذي قصده دريدا). وسأوضح صراحة في عدد من المواضع من متن هذا الكتاب ضرورة النظر إلى هذه المصطلحات بعين الشك للدلالة على نزوع أصيل إلى تنميط ومعالجة ثقافات آسيا. ويحدوني الأمل في أن مجموع الأمثلة والحالات والنصوص الواردة في الكتاب على تنوعها سوف تناهض أي ميل إلى دمج الشرق أو الاستشراق وصهره في صورة غامضة مبهمة وخالية من أي تمايز.

وأود أن أوضح للقارئ أيضا أنني لن أعالج الاستشراق باعتباره ظاهرة منفصلة، كيانا متجانس البنية، بل سأبين أنه وثيق الصلة، ومتداخل مع، عدد آخر من العمليات الفكرية والتاريخية الأوسع نطاقا. وتتضمن هذه أولا طائفة واسعة من الاهتمامات المقترنة بالنشاط التقليدي لمباحث فكرية مثل: الفلسفة وفقه الإلهيات وعلم النفس والعلوم الطبيعية في اتساق مع عوامل تاريخية عززت هذه المباحث على مدى بضعة قرون خلت. وسوف أوضح رؤيتي وروايتي عن الاستشراق على نحو يبرز العلاقة بين الاستشراق وبعض القضايا المحورية والحوارات التي شهدها التراث الفكري الغربي الحديث. وثمة عوامل أخرى تشتمل على عدد من المفاهيم والقضايا التي احتلت بقوة بؤرة الاهتمام في السنوات الأخيرة، أذكر منها التعددية الثقافية والهوية العرقية (الإثنية) والجنوسة (الجندر) وعلاقة الغرب بالإسلام وأفريقيا وغيرهما من مجالات كانت هدفا للاستعمار يوما ما. وسيتضمن هذا اقتحام عدد متنوع من مجالات البحث، وهو مشروع ينطوي على مخاطرة في عصر التخصصات الصارمة، بيد أن موضوع كتابنا هذا يستلزم من مؤرخ الأفكار أن يكون مستعدا لنسج روابط وصلات واسعة غير مألوفة، وكم هو مستحيل الآن تأمل افتتان الغرب بالشرق من دون ربط هذا بقضية عولمة الثقافة الأوروبية بكل ما يترتب عليها من مشكلات اجتماعية

وفكرية. ولن يتبين لنا فقط كيف أدى الاستشراق دورا في الإثارة والتطور التاريخيين لهذه القضايا والنزاعات خاصة في سياق الإمبريالية والاستعمار القديم، بل سيتبين لنا أيضا كيف حافظ على صلته الوثيقة بالحوارات المعاصرة المتعلقة بالحداثة وما بعد الحداثة.

تاريخ الأفكار: الطرق والوسائل

هذا النهج في التناول بكل ما طرأ عليه تاريخيا من فوارق دقيقة يطابق تماما نهج مبحث تاريخ الأفكار على النحو المطبق حاليا. ويلاحظ أن الدراسة التاريخية للأفكار اتخذت في الماضي ما يمكن وصفه على أحسن الفروض بالشكل «المثالي»، بمعني النزوع إلى معالجة التطور التاريخي للأفكار وكأنها موجودة في بعد واقعي منفصل عن بقية التاريخ. وهذا هو النهج الذي أغوى رؤوس مؤرخي الأفكار باحتقار المؤرخين الزاعمين بأنهم معنيون بالعالم «الواقعي» (٧). وظهر يقينا ميل نحو صورة من المثالية في التعامل مع الشرق ذاته، بغية معالجته وكأنه مؤلف من نصوص وأفكار لازمانية ومحايدة تاريخيّا، لا تشوبها شائبة، وإنما تفوح منها رائحة خشب الصندل على نحو ما يقول ساخرا أحد الكتاب (هيلمان ١٩٧٥: ٦٧). وحري أن أشير إلى أن نهج دراسة تاريخ الأفكار الذي ألتزم به هنا يتضمن أولا معالجة الأفكار والمفكرين ضمن سياقهم التاريخي، محاولا بذلك فهمهم داخل إطار التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بدلا من دراستهم داخل عالم فكري منغلق على نفسه. ويعني هذا كذلك أننا معنيون أساسا بالتراث الفكري الغربي، وليس بالمجال الأوسع للتاريخ الثقافي والشعبي. أو لنقل بعبارة أخرى إننا معنيون، على الأصح، بموضوعات يمكن وصفها بشكل عام وبعيدا عن الاصطلاح الفني، موضوعات فلسفية. ومع هذا فإن نهجي في التناول سوف يضع هذا التراث داخل إطار أوسع يشتمل على الأدب والدين والمواقف السياسية. علاوة على هذا، فإنني وإن عمدت إلى أن أعطي وقتا أطول في مصاحبة مفكرين «جادين» يتراوحون ما بين ليبنتس وفولتير وحتى يونج ومارتن بوبير، فإنني سأضع إلى جانب هؤلاء كتّابا يوصفون في أكثر الأحيان بـ «الشعبيين»، من أمثال آلان واتس وآرثر كويستلر. هذا علاوة على حركات شبه شعبية، من مثل الحكمة

الاستشراقية (الثيوصوفيا) وبوذية زن [*]. واتساقا مع هذا المبدأ لن يكون الكتاب تاريخا للبحوث والدراسات الشرقية، بل صورة من صور الخطاب ـ الاستشراق ـ الذي يعتمد على هذا المبحث الأكاديمي ويتجاوزه في آن واحد، وذلك بالاعتماد ـ على سبيل المثال ـ على أعمال الفلاسفة وعلماء الإلهيات وعلماء النفس. ويتجه بعد هذا إلى التوسع خارج هذا النطاق وصولا إلى مجال ثقافي عام يضم خلال الحوارات الاستشراقية الراهنة بعض الاهتمامات الفكرية الرئيسية في أواخر القرن العشرين. وأقول في صراحة وبساطة إنه لن يكون تاريخا للأفكار الشرقية، بل للأفكار الغربية. ومن ثم لن يكون المستهدف تقديم أي توضيح منظومي أو تفصيلي للمذاهب الشرقية إلا ما تقتضيه الضرورة لأغراض التوضيح. بيد أنني آمل، مع هذا، أن تتضح حدود مصطلح «الغربي» في هذا السياق مع تطور الدراسة. أقصد بذلك أنني لن أكون معنيّا مباشرة بمسألة ملاءمة التصورات الغربية عن الشرق، أو مسألة صواب التأويلات الاستشراقية. ومع هذا سوف أشير إلى مواضع الخطأ وسوء الفهم وكيف ظهرت وما هي السبل التي اتبعتها لإلقاء الضوء على الظاهرة الاستشراقية.

وإن تركيز الاهتمام على الاستشراق باعتباره خطابا غربيا مميزا يعني كذلك أنني لن أتناول مباشرة مسألة تأثير الفكر الغربي بعامة على الشرق. ولن أكون معنيّا، بتحديد أكثر، بتأثر الخطاب الاستشراقي على وعي المجتمعات الآسيوية وقتما كانت مستعمرات أو بعد الاستعمار. ولكن من الأهمية بمكان أن ندرك ثراء وتعقد ما ينطوي عليه هذا من تفاعل ثقافي وتأثير متبادل، ومن ثم استحالة وضع حدود دقيقة أو الفصل التام لمحددات الاهتمام والتأثير. الجدير بالذكر أن مفكرين آسيويين كثيرين على مدى المائتي عام الأخيرة شاركوا في حوارات وحركات فلسفية غربية من مثل الكانطية والوجودية والوضعية المنطقية. وكان لعدد من المفكرين الشرقيين دور مؤثر في صياغة الرؤى الاستشراقية. وضمت هذه التيارات المتفاعلة فيما بين الثقافات شخصيات من مثل فيفكا ناندا ورادها كريشنان وسوزوكي، الذين قضوا

(*) زن Zen: إحدى مدارس بوذية مهايانا وتسود في الصين واليابان، وتؤكد أن الاستنارة تتحقق بالتأمل الفكري وتأمل الذات لنفسها والحدس، وليس من خلال النص [المترجم].

فترة من حياتهم للتعليم في الغرب. وسيكون هؤلاء موضع اهتمام خاص بقدر ما يفيدون في بيان أن التراثين الشرقي والغربي كان بينهما تكافل وثيق أكثر مما هو مفترض غالبا [٨].

والتماسا لفهم العلاقات بين التراثين الفكريين الغربي والشرقي، وجدت من المفيد الاستعانة بفلسفة التأويل «الهرمنيوطيقا» (*) للفيلسوف جورج غادامر. وعلى الرغم من أن طريقته في التفكير، كما سأوضح فيما بعد، قاصرة عن إدراك قوة الهياكل التي تشكل أساسا للممارسات على تباينها في مختلف المجالات، فإنها تمثل أسلوبا مفيدا لفهم ما حدث من تلاقيات وتفاعلات بين النصوص داخل وعلى مدى التراثات الفكرية. ويساعدنا هذا على إبراز المشكلات والحدود التي تزخر بها المشروعات الاستشراقية. وإن تبني هذا النهج أمر ملائم تماما ـ خصوصا هنا ـ نظرا إلى أن أعدادا متزايدة باطراد من المفكرين المعاصرين ومن مجالات بحث مختلفة استخدموا صراحة فلسفة التأويل «الهرمنيوطيقا» كوسيلة لفهم التداخل الغربي مع الأفكار والتراثات الشرقية [٩]. والشيء المفيد هنا بوجه خاص هو فكرة غادامر عن أن الفهم البشري بكل صوره يجب تصوره باعتباره نوعا من الحوار، أو لقاء تجري خلاله معالجة لنص أو تقليد، ويجيب عن أسئلة، أو أنه هو نفسه تساؤل بشأن المؤوِّل. ويتضمن هذا «الحوار» تفاعلا بين حركة التراث وحركة المؤوِّل (١٩٧٥: ٢٦١)، بمعنى تبادل متصل في محاولة للوصول إلى فهم النص عن طريق التأثير المتبادل المتواتر للمعنى بين المؤول وموضوع التأويل. ويذهب غادامر إلى أن إحدى النتائج المترتبة على هذا النهج في التناول أن أصبح لزاما أن نتجنب أي افتراض بأن بالإمكان النفاذ والكشف كاملا عن المعاني والذهنيات الخاصة

(*) الهرمنيوطيقا (التأويل) Hermeneutics: فن ومهارة ونظرية وفلسفة التأويل والفهم، خصوصا عند قراءة النص. نشأ بداية في القرن التاسع عشر مع المؤرخ الألماني ويلهيلم ديلثي وآخرين. وتطور مع مارتن هيدغر الذي طرح مفهوم «الفهم المسبق» الذي يحدد به الناس وضعهم في العالم ويفهمون في إطاره. وتطور ثانية مع إتش. غادامر وصاغ ما سماه «أساس الدورة الهرمنيوطيقية». ويرى التأويل علاقة بين المرء والعالم المدرك الذي هو ساحة مشتركة للاثنين، ومحدد تاريخيا وثقافيا. واقترح أخيرا أنطوني غيدينز ما سماه دورة هرمنيوطيقية مزدوجة، بمعنى الاستجابة التي يتلقاها المرء من خلال انخراطه في العالم داخل إطار مؤسس على معرفة سابقة وتعود لتعديل هذه المعرفة السابقة من أجل ارتباطات مستقبلية. وتجلى التأويل «الهرمنيوطيقا» في الحوارات بشأن تفسير الكتاب المقدس ومحاولة استكشاف الحقائق والقيم في إطار ظروف النشأة والسياق الثقافي والاجتماعي والمعارف السابقة على النص كعوامل محددة للنص صياغة وفهما. ومن ثم الهرمنيوطيقا استكشاف المحتوى الثقافي في إطار المعرفة السابقة والظروف المحيطة والحافزة والخافية المؤثرة في النص، وولادة فهم جديد [المترجم].

بالعصور الماضية ونواتجها الرمزية. إن جميع المعارف مؤسسة تاريخيًا بمعني أنني وإن أصبحت مدركا لهذا الواقع بل وناقدا له فإنني لا أستطيع أبدا الإفلات من الشروط التاريخية التي تحيط بي وأنا أفكر وأكتب. لذلك نرى أن الانحيازات التي تعج بها الشروط التاريخية للعملية التأويلية أمر لا مناص منه، بل وليس لنا أن نعتبرها بمنزلة عقبة على طريق الاتصال ومن ثم نراها شرطا ضروريا. وهنا يقول غادامر «إن انحياز التنوير ضد الانحياز ذاته» (١٩٧٥ : ٣٢٩-٣٤٠)، نبع من وهم أن البحث عن المعرفة يمكن أن يرنو إلى مكان خارج التاريخ، حيث يمكن النظر إلى العالم بموضوعية كاملة. ولكن ما أن تبين لنا أن هذه استحالة منطقية أصبح بالإمكان التوافق مع حقيقة أن جميع المعارف تزخر بأحكام مسبقة وبما يسميه هيدغر «الفهم المسبق»، وإن المعرفة مستحيلة بدون مفاهيم مسبقة ومعارف استباقية. وهكذا فإن محاولات فهم الماضي أو فهم ثقافة أخرى لابد من أن تتضمن عدم محو الفوارق، بل تتضمن تقاربا، وهو ما يسميه غادامر تلاحم الآفاق المفاهيمية بما في ذلك الوعي الذاتي بالاختلاف، والاعتراف بآخرية (*) الآخر، بل غربة ومغايرة الآخر، ذلك لأن «الحقيقة تغدو مرئية واضحة لي فقط من خلال الـ «أنت» أو المخاطب، وفقط حين أدع نفسي أسمع على لسانها إفادة ما تتبئني به (المرجع نفسه : المقدمة ص٢٣).

ترى ماذا عن انحيازاتي وكل ما يخص فهمي السابق؟ واضح أنني لا أستطيع تجنب البداية بمقولات من تراثي الخاص ومن تساؤلات وافتراضات نابعة من داخله. وأدرك حسب هذا الفهم، أنني أتناول الاستشراق وهو موضوع مذبذب بين الشرق والغرب من موقف غربي، ومن داخل سياق تأسس وفقا للمعايير والمفاهيم الغربية. ومن ثم فإنني وعند هذا الحد أكون مشاركا فيما وصفه هيدغر «أَوْرَبَة الأرض»، أو النظر إلى الكرة الأرضية بمنظور أوروبي. وحري أن أذكر أنني ـ ومن وجهة نظر شخصية ـ لم أسع في هذه الدراسة إلى إخفاء مثلي العليا الإنسانية، أو حماسي للمشروع الاستشراقي، متتبعا، على الرغم من أي قصور، مسارا تحرريا «لطرفي العالم

(*) الآخر ـ الآخرية Other Otherness : مصطلح ملتبس بدأ في فلسفة هيغل وتطور في التحليل النفسي، الآخر قد يقترن بالصورة التي يدركها المرء خارج ذاته وتتكون لديه فكرة عن ذاته/ هويته كيانا أو وجودا منفصلا عن بقية العالم حالة كون الكيان/ الوجود آخر أو مغايرا، والآخرية تعني الاختلاف مقابل الهوية الذاتية. وتحديد الآخر يكتمل بتحديد الذات، مفهوم الذات في تمايز عن الظواهر الأخرى. ويعني المصطلح في الثقافة السياسية الغربية من أتميز عليه ويحق لي الهيمنة عليه. ويعني في الثقافة الاجتماعية الذكورية الآخر/ الجندر الأنثوي موضوعا للهيمنة [المترجم].

القديم». والتمست سبيلي لتمهيد درب عبر هذه الساحة المعقدة والزاخرة بكثير من الاختلافات. بيد أنني عمدت في الوقت نفسه إلى أن يشتمل نقاشي على القسط الأكبر من السجالات المهمة والمفعمة حيوية خلال السنوات الأخيرة، مع الكشف عن الانتقادات التي يمكن أن تضفي على الاستشراق مظاهر سلبية، بل ونظرة تشاؤم، ووجهت الأنظار إلى مناطق أسفر فيها التنوير الشرقي عن شر واضح وملموس. ومن ثم ليس هدفي تقديم تاريخ يعطي إحساسا ورديًا، من شأنه أن يؤكد أن قصة الاستشراق هي قصة من الجمال والنور الخالصين. كذلك لن أعمد من ناحية أخرى إلى وصف الاستشراق باعتباره مجرد ملحق وذيل لسياسة القهر والاستعمار، بل سأعرض رؤية متوازنة، تمثل طريقا وسطا يوضح أكثر من غيره أهمية الحوارات الاستشراقية التي دارت على مدى تاريخ الفكر الغربي. إن هناك من سيدفعون، انطلاقا من كتاب إدوارد سعيد، أن العلاقة التاريخية برمتها بين الشرق والغرب تنوء تحت وطأة تراث الاستعمار حتى بات متعذرا على المفكر الغربي تناول موضوع الشرق إلا بأسلوب شأنه يحط من قدر الشرق، لكن، وكما أوضح سعيد نفسه، «ليس هناك موضع أفضلية مميز خارج الواقع الفعلي للعلاقات بين الثقافات» (١٩٨٩ : ٢١٦). وكذلك الحال عند غادامر، الذي يؤكد أن جميع وجهات النظر ثاوية في الظرف التاريخي. لذلك فإن أفضل ما يمكن للكتاب عمله في مثل هذه الظروف هو تنبيه القراء إلى الوضع الذي ينطلقون منه في تأويلهم بدلا من الادعاء أنهم يملكون ما وصفه ريتشارد رورتي بـ «مفاتيح الجنة» التي يفتحون بها مغاليق التاريخ.

وتتسق بنية الكتاب مع ما انتويته، بحيث لا يكون فقط مجرد «رواية القصة»، بل وأيضا تأويلها نقديا، والتفكير فيها من جديد، وإعادة صوغ مفاهيمها، وفهمها من حيث علاقتها بالأطر المرجعية المعاصرة والجدل الدائر بشأنها، لذلك سيجد القارئ أنني آثرت وناقشت في الفصول الأولى عددا من القضايا، ويبدأ الفصل الثاني بطرح القضية المحورية في الكتاب، وهي: لماذا كان الشرق موضوعا لمثل هذا القدر من الاهتمام والافتتان في الغرب؟ وبعد استعراض العديد من النظريات الممكنة والشائعة، أقدم رأيا مبدئيا سيصبح إطارا نظريًا لبقية الكتاب، ويمكن اعتبار الفصلين الأوسطين طريقة في الوصول إلى صياغة محكمة واختبار الرأي المبدئي، وذلك بتقديم رواية في خطوط عريضة عن تاريخ الاستشراق بدءا من

نحو عام ١٦٠٠ وحتى الفترة الراهنة. وسأنتقي عينات تمثيلية لأهم تيارات الفكر والحوارات والنصوص والشخصيات البارزة في هذا المجال. وإن الجزء الثاني، وإلى حد ما الجزء الثالث، يفيد من، كما يلخص، البنية المتعاظمة من البحوث والدراسات المخصصة للفترات المختلفة، ومن ثم فإن القسط الأكبر من هذا العمل سيكون مألوفا للاختصاصيين العاملين في هذا المجال، لكنه سيقدم في الوقت نفسه مصادر مرجعية تفيد للمزيد من البحث، وقدمت في الجزأين الثاني والثالث عرضا استقصائيا، بحيث يقدمان استعراضا شاملا للقارئ العام الذي قد يفاجأ بمدى انتشار النشاط الاستشراقي وتأثيره على مدى القرون القليلة الماضية، ويعكس الفصل الأخير من الكتاب مجمل المشروع الاستشراقي من زواياه المختلفة، ويبدأ بفصل يبرز بعض القضايا الفلسفية والأيديولوجية التي تواترت كثيرا في الفصول السردية من الكتاب. وأذكر من هذه القضايا كمثال: النسبوية، التأويل فيما بين الثقافات والترجمة. ويتصدى هذا الفصل لسلسلة من القضايا الأخلاقية والسياسية التي أدت في فترة ما إلى ظهور زعم بأن الاستشراق قد أسأنا فهمه، وأنه معيب، بل وخطر، ويتخذ الفصل الختامي اللحظة الراهنة محورا للاهتمام، ويطرح تساؤلات في شأن موضوع هذا الكتاب في ضوء مواقف واهتمامات «ما بعد المودرنزم» ويعرض هذا في سياق مرحلة ما يفترض أنها مرحلة ما بعد الاستعمار في تاريخ الغرب، ويقترح أساليب لفهم نطاق الاستشراق ومدى ملاءمته موضوعيا في وقتنا الراهن.

ويحدوني أمل أن يصادف الكتاب هوى لدى العديد من فئات القراء، وأحسب أنه سيستهوي أولا الأعداد المتزايدة من القراء الذين ما فتئوا يشعرون بأن فلسفات الشرق التقليدية لديها الكثير والكثير مما نتعلمه منها (سواء اعتبرنا أنفسنا شرقيين أو غربيين أو لا هؤلاء ولا هؤلاء)، ومن ثم الراغبين في تعزيز اهتمامهم من خلال توثيق الصلة بالثراء التاريخي للقاء الأفكار بين الشرق والغرب. ويحدوني الأمل كذلك أن يقرأ الكتاب الباحثون والمتخصصون في تلك الدراسات الإنسانية ومباحث العلوم الاجتماعية التي، على الرغم من الروابط التاريخية والفكرية المهمة مع الشرق، أحجمت كثيرا عن توسيع نطاق آفاقها المفاهيمية نحو توجه شرقي. ومن ثم أرجو أن يكون الكتاب بذلك حافزا نحو مزيد من البحث في هذا المجال. الجدير بالذكر أن إحدى الدعاوى المحورية في هذا الكتاب هي الزعم أن الأسلوب الغربي الخالص في تناول التاريخ الفكري

ودراسة عدد معين من القضايا المعاصرة في مجالات مثل علم النفس والإلهيات وعلم الاجتماع بات محكوما عليه الآن بالقصور، وغير خاف أن الحياة الفكرية الغربية لا تزال حتى الآن تعيش في عزلة ومنغلقة على نفسها على الرغم من المصالح والاهتمامات التي تسع العالم كله، وتقاليد البحث والدراسة في الغرب، ونلحظ أن على الرغم من أن كثيرين من علماء التربية يقرون بأهمية توافر نظرة شاملة إلى كوكب الأرض، المناهج الدراسية في مدارسنا وجامعاتنا متراخية في مدى استجابتها لذلك في التطبيق العملي.

إن قصيدة كيبلنغ التي اقتبسنا منها في صدر هذا الكتاب قد تبدو في نظر كثير من القراء شيئا عتيقا ينتمي للزمن الماضي. ولكن الشك لا يساور أحدا في أننا لا نزال أسرى تصنيفات ثقافية، والتي كثيرا ما تصور الشرق وجودا بعيدا وغامضا، بينما الجميع مهيأون للتراجع إلى كهوفنا العرقية والقومية. وثمة عنصر مرضي يغزو دائما مواقفنا تجاه الأجانب، ذلك «الآخر». بيد أننا، ونحن نعيش في عالم ينفجر من داخله، يعج بالتوترات والأزمات الكوكبية التي تتهددنا وتوشك أن تلتهمنا، لا تزال ثمة حاجة ملحة للتطلع إلى ما وراء المواقف التبسيطية المخلة التي أثارت مشاعر كيبلنغ. ومن ثم علينا التماس السبيل نحو نظرة عالمية أكثر رحابة وأوسع صدرا وأكثر شمولا، أعني نظرة تأويلية (هرمنيوطيقية) كوكبية بكل معنى الكلمة. لذلك، سندرس في هذا الكتاب أفكار كثيرين من المفكرين المشهود لهم بالجسارة، والذين سعوا جادين لبناء الجسور بين الشرق والغرب، من ثم تطوير قضية التفاهم بين الشعوب على اختلاف وتنوع أصولهم الثقافية والدينية والفكرية. وحري أن أذكر أن أحد بناة هذه الجسور هو الراهب البنديكتي توماس ميرتون، الذي هجر ديره في أمريكا ليشارك في حوار مع نظرائه الهندوس والبوذيين في جنوب شرق آسيا، والذي كتب ما يلي:

> **لم يعد كافيا قصر الجهد على مراجعة التراث المسيحي والأوروبي.**
> **ذلك أن آفاق العالم لم تعد محصورة في أوروبا وأمريكا. ومن ثم، أصبح لزاما صوغ أطر جديدة، يعتمد عليها بقاؤنا الروحي، بل والمادي.**
>
> **ميرتون (١٩٦١، ٨٠)**

وتمثل الصفحات التالية مساهمة بسيطة في سبيل إنجاز هذه المهمة.

* * *

2

بعض الأفكار المبدئية

إغراءات الشرق

لماذا كان الغرب مفتونا بالشرق؟ لماذا على مدى قرون طويلة شهدنا كثيرين بل كثيرين جدا من المفكرين والكتاب والمثقفين على اختلاف أشكالهم وضروبهم، إضافة إلى قطاع عريض من عامة المتعلمين استبد بهم سحر ثقافة بعيدة أقصى البعد، مختلفة غاية الاختلاف عن ثقافتهم؟ كانت اليونان القديمة تنظر إلى الشرق باعتباره أرض العجائب وفلاسفة الهند العراة Gymnosophist (*)، وترى في هؤلاء موضوعا جديرا بالاهتمام الكبير في العالم الهيليني. والجدير ذكره أن رحلة ماركو بولو الاستكشافية إلى الصين في القرن الثالث عشر ربما كانت هي الاستهلال لتاريخ طويل من التصور الخيالي للثقافات الآسيوية في عقول الأوروبيين. ولكن الرحلات الاستكشافية في القرن السادس عشر، وما أعقبها من زيادة في الوعي الأوروبي مع تعاظم الاهتمام والقوة، هي ما يؤلف

(*) طائفة من النساك الهندوس في العصر القديم، روت عنهم كتب التاريخ [المترجم].

بينما أصاب إدوارد سعيد إذ قال إن «الاستشراق» نمط «غربي» مميز في التفكير... فإنه بسَط الأمر للغاية عندما أفاد ضمنا بأن «هذا الأسلوب في التفكير مرتبط ارتباطا لا انفصام له بواقع السيطرة، بل إنه في الحقيقة مشتق منها»

حوراني

أول الفصول الجادة والمحورية في هذه الدراما. وبينما الشرق الممتد في ما وراء الشرق الأوسط بدا حتى ذلك التاريخ ـ أيا كانت المقاصد والنوايا ـ صفحة بيضاء يمكن أن نخط عليها كل ألوان التخييلات، لكنه بعد ذلك بدأت المعلومات تتدفق إلى أوروبا. تواترت المعلومات بادئ ذي بدء في صورة تقارير من الإرساليات التبشيرية اليسوعية (الجيزويت)، ثم بعد ذلك على أيدي الرحالة من كل حدب وصوب، والتجار والمسؤولين الإداريين الاستعماريين، ثم أخيرا على أيدي الدارسين وكذا الباحثين عن الحكمة. وليس من المبالغة في شيء القول إن هذه المعلومات، وإن كانت في غالب الأحيان مشوهة ومصبوغة بالتخييلات والتفكير القائم على الأماني، فإنها كانت لها جاذبية ساحرة بالنسبة إلى العقل الأوروبي. والجدير ذكره أن الصين كانت في القرن الثامن عشر هي موضوع الفتنة والسحر، حيث احتل كونفوشيوس في نظر المفكرين الأوروبيين من أمثال فولتير مكانة رفيعة تقارب العبادة. وتحول الاهتمام في المرحلة الرومانسية إلى الهند. وهنا نجد الرؤى الصوفية عن وحدة الروح مع الكل، ووحدة آتمان مع براهمان (*)، وكذا صورة عن رابطة قديمة بين الشرق والغرب يتردد صدى هذه وتلك بقوة لدى كبار المفكرين الأوروبيين، واستحوذت على اهتمامهم ومشاعرهم. وجاء دور البوذية في القرن التاسع عشر مقترنا برسالتها الروحية القوية مع نظرة إلى الكون والحياة بدت منسجمة إلى حد كبير مع العلم التجريبي، واستهوت عددا من المفكرين الغربيين. وشهد القرن العشرون ذيوعا استثنائيا للاهتمامات الشرقية ابتداء مما اشتهر عنها من تأثير واضح لعقيدة الزن في السلوك الوجودي وأجيال الهيبيز. وتناثرت هنا وهناك الحكمة البوذية المضنون بها على غير أهلها، الوافدة من التبت وتلقفها العاشقون لها من أبناء الغرب، ثم وصولا إلى الاهتمامات الأقل ذيوعا، وهي اهتمامات العالم الأكاديمي الذي اشترك مع الشرق في حوار عبر سلسلة طويلة من المباحث العلمية، من بينها فقه الإلهيات والفلسفة وعلم النفس والعلاج النفسي.

إن هذا الافتتان بالشرق الذي تعاظم وذاع سوف أسميه ـ توخيا لبساطة الحديث ـ الاستشراق. ويبدو في ظاهره مثيرا للحيرة، ويلح التماسا لنوع من التفسير التاريخي. وأذكر هنا ما قاله فيلسوف أمريكي معاصر:

(*) أتمان Atman: النفس أو الروح الفردية. وأحيانا، حين تبدأ بحرف كبير، تعني الروح الكلي الأسمى في العقيدة الهندوسية. وبراهمان Brahman في الهندوسية، الحقيقة الإلهية وجوهر الكون، وهي الروح الخالد الذي صدرت عنه كل الموجودات وتعود إليه، إذ منه المنشأ وإليه المعاد [المترجم].

> **إذا تأملنا جميع التحولات المثيرة للدهشة في عالمنا المعاصر فلن نجد ما هو أكثر غرابة من الطريقة التي استوعبت بها أكثر بلدان الغرب تقدما صناعيا ـ ومن خلال الهواء الذي تتنفسه ـ أقدم الأطر الفكرية لأقدم مذهب فلسفي على ظهر الكوكب.**
>
> **(جاكوبسون ١٩٨١: ٣)**

إن ما يلزم تفسيره بخاصة هو اهتمام الغرب الشديد بالشرق من جانب واحد وعلى نحو مطلق، أو هكذا على الأقل حتى وقت قريب نسبيا. نعرف أن المستكشفين والمفكرين الغربيين وعلى مدى مئات ـ وربما آلاف ـ السنين سعوا إلى استكشاف الشرق والالتقاء به، ودرسوه واستوعبوه وعمدوا بالتناوب إلى تتويجه ليحتل عرش الديانات والخيال الثقافي للغرب، وكذا إلى إقالته عن عرشه. ونجد في المقابل الشرق لم يسع خارجا إلى الغرب بالطريقة نفسها، إذ لم يحاول جاهدا أن يحتل أراضيه، أو أن يتعلم منه، أو أن ينحني راكعا أمامه. نعم، إن بلدان وثقافات آسيا أفسحت يقينا الطريق في الآونة الأخيرة للافتتان بالتكنولوجيا الغربية وما اقترن بها من عقيدة الاستهلاك، وكذا لأيديولوجيات الغرب السياسية ومذاهبه وأوثانه الشعبية، بل ولفلسفاته. ولكن يجب أن نتذكر أن عملية «التحديث» هذه ما هي إلا عملية لم تزدهر تلقائيا من غرس ثقافي شرقي، بل كانت نتيجة تدخلات الغرب قسرا وما فرضه من مطالبات.

وثمة واقع آخر يمثل لغزا يثير الحيرة، ألا وهو أن الجانب الأكبر من الخلفية التاريخية التي تطور على أساسها الاستشراق بدا في ظاهره معاديا لتطوير أي نوع من مشاعر الحب مع الشرق، إذ بينما نجد من ناحية أن المفكرين الأوروبيين يسرفون في إنتاجهم الأدبي بغية الارتفاع بمكانة الهند والصين إلى ذرا سامية من حيث الكمال الأخلاقي والفلسفي، نجد الاتجاه العام للجماهير وللتجار والسياسيين والإداريين الاستعماريين أقرب ما يكون إلى المزيج من الاستعلاء القومي «الشوفيني» والازدراء العنصري. مثال ذلك أن الحكام الاستعماريين للهند «البريطانية» اعتادوا النظر إلى أنفسهم باعتبارهم طائفة متميزة فوق كل من سواها، وعمدوا في غالب الأحيان إلى التعامل بنوع من اللامبالاة أو الاحتقار مع كل ما يستثير المشاعر، ومع كل المعتقدات والعبادات الخاصة بالشعوب الخاضعة لهم. وعلى الرغم من أن أراضي الصين

لم تخضع كلها للاستعمار بشكل كامل لكنها أصبحت خلال فترة التوسع الإمبريالي الغربي هدفا وموضوعا معياريا للانحياز والتعصب القائم على المحورية العرقية، مثلما كانت موضوعا للسخرية بسبب تخلفها وانحطاطها الأخلاقي. ونلحظ أن الدارسين كثيرا ما دعموا مثل هذه الاتجاهات، مثال ذلك أن إس. ويليامز، الباحث المتخصص في الشؤون الصينية خلال القرن التاسع عشر، أدان الصين لأنها بلد يكشف عن قدر من الانحطاط الأخلاقي على نحو لا يمكن تصوره أو التعبير عنه وفهمه بصورة ملائمة (١٨٨٣: ١-٨٣٦). كذلك الحال بالنسبة إلى من كانوا معنيين بالشأن الديني، فضلا عن الشؤون التجارية والسيطرة السياسية، إذ اعتادوا النظر في كبرياء إلى معتقدات وممارسات الشعوب الآسيوية وقد ملأهم الفزع والاحتقار (وإن كانت هناك بعض الاستثناءات كما سوف نرى في ما بعد). وحري أن نقول إن الإيمان بأن الله أوكل للأوروبيين حقا العمل على تحضر هذه الشعوب إنما كان في الحقيقة حافزا قويا يدعم نشاط الإرساليات التبشيرية المسيحية، ويتجلى هذا بوجه خاص خلال القرن التاسع عشر، حتى عندما نرى مبشرا معمدانيا ذا عقل ليبرالي مثل وليام كاري يؤكد أنه لولا التأثير المسيحي لغرقت بلدان آسيا ضحية العنف والنهب والسلب وسفك الدماء.

شيء آخر بحاجة إلى تفسير، وهو الاتجاه الغربي الحديث نحو النسيان الجزئي لكل المجموعة المركبة من الظواهر المقترنة بالاستشراق. إذ من المؤكد أن إنجازات ماركو بولو الفذة مطبوعة في ذاكرة سلالة الأوروبيين. ولكن كثيرين ممن يتباهون بمعرفتهم الكاملة بالتاريخ الأوروبي سوف يدهشون حين يعرفون بعضا عن مدى التغلغل الشرقي في الغرب منذ ذلك التاريخ، وأن هذا التغلغل جاء نتيجة عملية الاستيراد النشط. ولا يزال كثيرون أسرى انطباع أن الافتتان بسحر المنتجات الثقافية للهند والصين، والجهود النشطة للحصول عليها وتبنيها، إنما هما أمران يعودان إلى تاريخ حديث نسبيا. هذا إذا ما تركنا جانبا قليلا من الأحداث العرضية الهامشية والتي حدثت بشكل فردي. ونعرف جيدا أن مؤرخي الفن يؤكدون بالفعل أثر الرسم الصيني في رسم لوحات المشاهد الطبيعية للبساتين وتصميمات الإنتاج المحلي في القرن الثامن عشر، وكذا أثر الرسوم الجدارية اليابانية في الرسوم الأوروبية أواخر القرن التاسع عشر. ويتذكر الفلاسفة بين الحين والآخر أن شوبنهور ـ وهو شخصية لم تنل مكانتها المحورية

في الفلسفة حتى عهد قريب ـ قارن فلسفته بفلسفة الهندوس والبوذيين. وكثيرا ما يذكر مؤرخو الثقافة المجتمع الثيوصوفي المعتمد على الحكمة اللدنية على الرغم من أنه يرتبط عادة بإحياء الإيمان بخوارق الطبيعة، أو باعتباره مثالا للاحتيال العقيدي. والجدير ذكره أن أعمال جوزيف نيدهام لفتت أنظارنا أخيرا إلى إمكان وجود كثير من الإنجازات التقنية والعلمية المنسوبة إلى أوروبا في عصر الثورة العلمية التي هي نتاج تأثيرات لإنجازات صينية سابقة عليها. وأوضح أن هذه تؤلف تأثيرات مهمة في العِلم الحديث الوليد إبان عصر النهضة (١٩٦٩: ٥٧). بيد أن مثل هذه الأصوات أُخرِست وظلت كذلك. كما أن صورة الذات للغرب ـ سواء لدى العامة أو كما صاغها المفكرون بثقافتهم ـ لم تجد متسعا كافيا للفكرة القائلة إن الشرق لم يقدم شيئا أكثر من جزء تافه ضئيل في تشكيل ثقافة وفكر الغرب.

ونجد في المقابل الاعتراف الواسع بأثر الغرب في الشرق. ونلحظ تحول وتحديث آسيا بمختلف الأدوات والوسائل من المسيحية والعلم والرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية التي أضحت جميعها موضوعات لدراسات تفصيلية ومستفيضة. وأصبحت أوْرَبَة الكوكب ثقافيا وسياسيا وفكريا أكبر كثيرا من أن يغفلها باحث. واقترن هذا بجانب حتمي هو شعور الأوروبيين بالذنب واتهام الذات. وإن من الأهمية بمكان عقد مقارنة بين هذه الدرجة من الاهتمام والإدراك المحدود والمقيد من جانب الباحثين والعامة بالمعنى الواسع إلى درجة تغلغل الشرق في الوعي الغربي. لذلك أقرر أن من بين أغراض هذه الدراسة السعي لتصحيح هذا الخلل والوضع غير المتوازن، وبيان أن للشرق دوره القيم في ما يتعلق بتشكيل وتحول الفكر الأوروبي والثقافة الأوروبية ابتداء من القرن الثامن عشر فصاعدا. وحري أن أذكر هنا اقتباسا لعالم الإلهيات الألماني هندريك كرايمر في معرض الحديث عن غزو الغرب للشرق، إذ قال: «هناك أيضا غزو شرقي للغرب أكثر خفاء وأقل وضوحا للعيان من الغزو الغربي، بيد أنه مهم في الحقيقة» (١٩٦٠: ٢٢٨) [1].

سحر الشرق

لعل كلمة الاستشراق توجز أكثر التفسيرات شيوعا للافتتان الغربي بالشرق دائما ومن دون انقطاع. وتفيد هذه النظرة بأن اهتمام الغرب بالشرق دفعته في

الغالب الأعم الرغبة في الهرب إلى «آخر» خيالي وبعيد إلى حد ما، أملا في أن يهتدي هناك إلى وسائل رفيعة المكانة حتى إن بدت وهمية، أو إلى مادة ينسج من خلالها أحلام الحكمة المفقودة أو العصور الذهبية الخوالي. ويحدثنا رادها كرشنان ـ على سبيل المثال ـ عن انجذاب الغرب إلى وهج الشرق الغريب الفريد، ويشير إلى واقع أن «الشرق ظل دائما وأبدا في نظر الغرب لغزا رومانسيا، ومهد المغامرات التي على شاكلة ألف ليلة وليلة، وموطن السحر، والعالم الذي يتوق إليه القلب» (١٩٣٩: ٢٥١). وها هو ميشيل لوبري في دراسته عن «الرومانسية»، يرى الشرق من منظور الإنسان الغربي، ويقول:

> **هذا المكان الآخر الذي هناك، والمملكة التي تتوق إليها النفس، حيث يسود الظن أن الإنسان يمكنه هناك أن يفيق متخففا من عبء الذات، إنه تلك الأرض الواقعة خارج المكان والزمان، حيث نهتدي ـ كما يسود الاعتقاد ـ إلى موضع يهيم فيه الخيال ونشعر معه بأننا في بيتنا.**
>
> **(لوبري ١٩٨١، ١٦١)**

ويمثل الشرق ـ حسب هذا المنظور ـ ميلا يسود في الغرب إلى الهرب من آلامه وأوجاعه السائدة، والتماس مكان للسلوى، حتى إن بدا غير واقعي وزائلا، ولكن ليهيم في عوالم من نسج الخيال، والتطلع في شوق إلى حالة من الوجود خارج الزمان متعالية على التقسيمات الأليمة التي يئن بسببها هذا العالم. يعبر هذا بإيجاز عن حلم يقظة جمعي لأوروبا، والذي يمثل عرضا لحالة من الإجهاد والإرهاق تستبد بالثقافة الأوروبية بين الحين والآخر.

وينطوي هذا الفرض على بعض الحقيقة. أولا إن القسط الأكبر من الأدب المعني بالشرق لديه ميل متضخم ومبالغ فيه، وخاصية تتصف بالتسامي تقدم للأوروبي صورة من نسج السحر والأسرار الخفية، هي في آن واحد شيء أكثر حكمة وأكثر غرابة وتفردا، وأكثر إثارة للنفس من كل سلوكيات وأعمال المشاهدة في الحضر المحلي. ونرى هذا جليا واضحا في أمرين: أولا في نوع الأدب الاستشراقي الأكثر شيوعا من مثل القصص الخيالي وأدب الرحلات المفرد على أوسع نطاق، الذي بدأ ينتشر منذ القرن السابع عشر وما بعده. ولعل أشهر هذه الصور هي تلك الصورة التي ترسمها شخصية شانغري ـ لا Shangri ـ La، الفردوس الأسطوري للاما البوذي التي وصفها جيمس هيلتون

في رواية «الأفق المفقود» (١٩٣٣). ونراه واضحا جليا ثانيا في سمة ثابتة تميز الكتابات الأكثر جدية، التي ستكون محط اهتمامنا في هذا الكتاب. أذكر كمثال كُتاب القرن الثامن عشر ـ من مستوى فولتير ـ الذين لم يقنعوا بالكتابة عن فضائل كونفوشيوس وفق فهمهم لها، بل عمدوا أيضا إلى وصفها بعبارات مشحونة بقدر مبالغ فيه من العاطفة التي تصدق عليها حتما صفة الرومانسية. وجدير بالذكر أن التبت أضحت منذ عهد قريب موضوعا للميول الرومانسية في الغرب، وذلك لما تتصف به من عزلة نسبية. ويوضح الأسقف بيتر هذا بقوله: «أذنت للغرب أن يلوذ بها كمهرب خيالي، ومجال لنوع من الاستراحة القصيرة. وهي مكان حبتها الكتابات في وصفها بكل خصائص الحلم والهذاء الجمعي» (١٩٩٣: ١٦). زد على هذا ـ كما سوف نرى بالتفصيل في ما بعد ـ أن هذا النزوع إلى إضفاء نظرة رومانسية أفضى في الغالب إلى فهم خاطئ مطرد وإلى تبسيط مخل للشرق، ليس فقط في ما يتعلق بأفكاره وفلسفاته، بل أيضا في ما يتعلق بحقائقه الاجتماعية والسياسية. ومع هذا، فإن وجود هذا الميل واضحا في الخطاب الاستشراقي طوال تاريخه لا يزودنا بتفسير كافٍ شافٍ؛ ذلك أن الفرض القائل إن الاستشراق هو في الأساس استراتيجية هروبية هو فرض يغفل عددا من العوامل المهمة سوف تبرز لنا خلال الاستقصاء التاريخي. إذ إن هذا المسح الاستقصائي التاريخي سوف يؤكد بوضوح إلى أي مدى توحدت الأنشطة الاستشراقية مع الاهتمامات الفكرية الغربية المحورية خلال الفترة الحديثة. وسوف يفيد كذلك ضمنا أن من الأفضل ألا ننظر إلى الاستشراق باعتباره ملاذا للهرب إليه والتخفف عن طريقه من التزامات وأعباء، بل باعتباره وسيلة مواجهة لبعض مشكلات الغرب الضاغطة والمباشرة بحدة أكثر من سواها [٢].

ويتلازم هذا الفرض على نحو وثيق مع الاعتقاد بأن افتتان الغرب بالشرق يمثل ردّة عن العالم الحديث إلى اللاعقلانية. إذ نلحظ أن الاستشراق، وبخاصة في أكثر صوره شيوعا، اقترن كثيرا بما يسمى «الهرب من العقل». ويعبر هذا عن ميل غير محدد المعالم للتاريخ الثقافي لأوروبا، الذي كثيرا ما نظنه ناشئا مع الحركة الرومانسية. ويستمد مباركته الفلسفية من شوبنهاور وكيركفورد ونيتشه، ويتجلى واضحا في سلسلة من الحركات والصراعات الثقافية والفكرية بدءا من الإيمان بالقوى الخارقة للطبيعة في القرن التاسع

عشر وصولا إلى حركة العصر الجديد (*) في أواخر القرن العشرين. وليس من شك في أن اهتمام الأوروبيين بالشرق حفزه في أوقات متباينة رد الفعل إزاء ما تصوره بأنه الانحياز القوي والمحوري من جانب الثقافة الغربية الحديثة تجاه ما يمكن وصفه على نحو فضفاض بكلمات «العقل والمنطق»، و«العقلاني». ويعني هذا في الحقيقة رد فعل ضد مجمل قيم وقواعد العلم والتكنولوجيا، وضد ما تعبر عنه بإيجاز عبارة «المشروع التنويري». ودعم هذه النظرة - على سبيل المثال - ما أبداه آرثر شوبنهاور - الذي اعتبره كثيرون إمام أو رائد اللاعقلانية - من اهتمام شديد بفلسفات الشرق وارتباط الاهتمامات الشرقية بالعالم الخفي، عالم خوارق الطبيعة، والميل الحديث جدا إلى مطابقة الفكر الشرقي بالنزعات السرية والصوفية، وولع جيل الوجودية والهيبيز بمأثورات الشرق.

وسوف نكون بحاجة إلى دراسة فاحصة أكثر تفصيلا في فصل تال للاتهام باللاعقلانية. إذ ربما يكون هذا المصطلح - بعيدا عن أي اعتبارات أخرى - مجافيا تماما للدقة وله دلالات فلسفية كثيرة ومعقدة، لتفيد كمفتاح لكشف مغاليق الاستشراق. وهذه هي الحال يقينا عندما تولّد الحماس أحيانا للأفكار الاستشراقية نتيجة لحالة مزاجية تستلزم التخلص من وهم أرى من الأفضل أن أسميه بعامة «العقلانية العلمية». وكذلك التحرر من وهم الفلسفات المادية والميكانيكية التي احتلت الصدارة في أعقاب التنوير. بيد أننا سنرى في ما بعد أن هذا لن يقدم لنا بأي حال من الأحوال تفسيرا وافيا للاستشراق. وإذا شاء القارئ مثالا واضحا على هذا نقول إن الاستشراق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم يقترن في غالب الأحيان باللاعقلانية، بل على العكس، اقترن بالتأكيد على العقل والعلم في مواجهة محددة لمفهوم اللاعقلانية في

(*) حركة العصر الجديد New Age movement: هي إحدى دورات البعث التاريخي لرؤية خيالية عن مسار الفكر والقيم الإنسانية. يزعم أنصارها أن جذورها الفلسفية ممتدة إلى أعماق تراث تاريخي قديم وتبني على أساس الاعتقاد بوجود قوى خارقة وأفراد من بني البشر لهم سلطان يتمثل في القدرة على التعامل مع هذه القوى. يجمع بين أنصارها تراث سري، وحديثهم رمزا وإشارات خفية. ويسير تاريخهم عبر دورات ازدهار وانحسار. يقولون بدأ التاريخ على أيدي حكماء الشرق من السابع وحتى الخامس ق.م. وجسد هؤلاء فلسفات دينية باللغة العمق، وأعلام هؤلاء لاوتسو وكونفوشيوس في الصين، وهرمس مثلث العظمات أو تحوت المصري، وماهافيرا في الهند، وزرادشت في فارس، وأنبياء فلسطين، وفلاسفة الإغريق، ولكل دورة اسم خاص بها.

واقترنت نشأة الحركة في العصر الحديث بأزمة الإيمان المسيحي في الغرب [illegible] ←

الأيديولوجيات ولدى المؤسسات الأوروبية. وحري أن نذكر أن القسط الأكبر من «اكتشاف» البوذية خلال العصر الفيكتوري نتج عن الاعتقاد بأنه بالمقارنة بالمسيحية، المؤمنة بالخرافات، تمثل عقيدة دينية منسجمة مع الفروض الأساسية للعلم. ونحن كذلك بحاجة إلى أن نؤكد أن اللاعقلانية في هذا السياق ليست بالضرورة المعادل للهجوم الشامل ضد المناهج المقررة للبحث العقلاني، بل إنها كثيرا ما اقترنت بالحاجة إلى توسيع وإثراء مفهومنا عن العقلانية. وثمة عدد من مفكري القرن العشرين أبدوا اهتماما بالأفكار الشرقية، اعتمادا على نماذج شرقية من دون أن يكون هدفهم إفساد مناهج العقلانية العلمية من حيث هي كذلك، بل ـ وهذا هو الأصح ـ من أجل حث هذه المناهج على توسيع نطاقها. واكتشفوا كذلك عناصر «لاعقلانية» في الفكر الشرقي، ليس في معرض إبدالها، بل من أجل استكمال وموازنة ما سبق أن رئي تركيزا مغالى فيه في الأوساط الغربية على وظيفة الاستدلال العقلي في ضوء فهم ضيق ومحدود.

وإذا لم يكن الاستشراق يمثل في الأساس نزوع الغرب التماسا للهرب بعيدا عن الواقع، أو إلى عالم لا يثقل العقل والمنطق بقيوده على الروح البشرية، فإنه ربما يكون قد انبثق من خاصية أوروبية أخرى من المظنون أنها خاصية سامية، وأعني بها الفضول المعرفي. إذ ربما يكون مصداقا لكلمات رجل عالم إلهيات بروتستانتي «نتيجة» بحث الغرب عن الحقيقة والمعرفة، وهو ما يمثل في ذاته خاصية بارزة في ثقافة الغرب (كرايمر ١٩٦٠: ١٨). وفق هذه النظرة يصبح الاستشراق ـ أيا كان ما تضمنه من مبالغات أو عبارات إنشائية ـ جهدا دفعته من حيث الجوهر الرغبة في المعرفة، ومن ثم نتاجا لهذا الابتكار الغربي المميز، ألا وهو العلم التجريبي. أو يمكن القول بصورة أكثر عمومية بما قاله جوزيف نيدهام ساخرا حين أشار إلى أنه يجسد «تطلعات روح فاوست الأوروبية التي لا تشبع أبدا» (١٩٦٩ : ١٢٠). وحدث أن

← واضحة بين ما نص عليه الكتاب المقدس وما كشفت عنه البحوث والاكتشافات العلمية وثقافات وأديان شعوب الشرق وما عاينه الشباب في رحلاتهم عبر العالم. وبلغت الحركة أوجها في الولايات المتحدة خلال ستينيات القرن العشرين [الهيبيز]. وطالب الشباب بأن يكون لهم دور في تسيير جميع شؤون المجتمع. وكان اسم الحركة في بداية نشأتها [عصر الدلو] للدلالة على عصر جديد مشمول بالروحانيات، ثم تغير إلى «العصر الجديد». واستثارت الحركة تيارات معارضة قوية، خاصة الأصولية المسيحية، نظرا إلى معارضة الحركة أصول العقيدة وروايات الكتاب المقدس. وسبقت دورة العصر الجديد دورات أخرى على مدى التاريخ، منها «البعث الشرقي» في القرن الـ ١٩، والثيوصوفية والروحانية والمسمرية، وهكذا عود إلى العصور القديمة الأولى [المترجم].

استعان بهذا الفرض أحيانا من يزعمون وجود فوارق أساسية بين التكوين النفسي لشعوب الشرق ونظيره في الغرب. واحتج به التواقون إلى تأكيد الخصال المميزة للغرب في صورة من الدينامية والاندفاع بقوة في الأداء وإنجاز المشروعات على نقيض الشرق الكسول القانع بنفسه، وفق زعمهم، إذ يكشف عن فضول معرفي محدود بالقياس إلى الغرب. مثال ذلك ما يحدثنا به إم. كوليس عن أوروبا، إذ يرى أنها «تفيض فضولا معرفيا»، وأنها كذلك «بلغت من الذكاء أوجه، بحيث تدرك أنها بحاجة إلى الكثير الذي تتعلمه من الصين» (١٩٤١: ٤٣). وصرح دنيس دو رجمونت خلال نوبة من السخرية بالذات بأن «الإنسان الغربي هو من دأب دائما على المضي قدما وتجاوز الحدود التي تفرضها الطبيعة، وكذا تجاوز التقاليد التي غرسها السلف، بل تجاوز ذاته قدما على طريق المغامرات» (١٩٦٣: ٢٥) [٣].

أعود لأقول ثانية إن هذا العامل يمثل جزءا من القصة وليس كلها بأي حال من الأحوال. إن تاريخ الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر فصاعدا يؤكد بوضوح تنامي الوعي بمعرفة جديدة ومتجددة. ويرتبط هذا الوعي ارتباطا وثيقا بالتحولات الاقتصادية والسياسية التي جرت آنذاك. وحفزت هذه التحولات، مثلما أثارتها، رحلات الاستكشاف الكوكبية على مدى هذه الفترة. وطرأت على الأساليب القديمة من التفكير بشأن العالم والمجتمع والقيم والمصير البشري تطورات جذرية على مدى القرون التالية مباشرة للنهضة. ويمثل الاستشراق ـ وفق هذا الإطار ـ جهدا عاديا ملازما للبحث المتسع باطراد عن المعرفة، بما يعني أنه قسمة مميزة للحقبة الغربية الحديثة، وهو ما ليس بحاجة بالتالي إلى تفسير حي يتجاوز ما يمكن أن نفسر به توسع الروح العلمي في العموم. إن ظهور الاستشراق في القرن التاسع عشر كمبحث دراسي مقترنا بالدقة العلمية يمكن أن نرى فيه شاهدا يدعم هذه النظرة العامة. إذ لنا أن نتصور هنا أن بالإمكان أن نرى حالة واضحة لبرنامج بحثي انبثق من النزوع العلمي والوليد الجديد لهذا العصر. ونرى كذلك أن له جذوره الممتدة في الماضي إلى الباحثين عن الحقيقة في اليونان القديمة.

ولكن، وكما هو الحال في الفرضين السابقين، فإن نظرية «الفضول المعرفي» تتسم بالبساطة الشديدة، ولا تفسر بوضوح كامل الظواهر موضوع البحث. إننا حين نراجع ونستعرض تاريخ الاستشراق سوف نجد المرة تلو

الأخرى أنه ـ ومع فعالية الرغبة في المعرفة العلمية ـ مرتبط عادة برباط وثيق بعوامل أخرى أكثر تعقيدا. إذ سوف يبين لنا أن الخطاب الاستشراقي يرتبط ارتباطا وثيقا لا انفصام له بخطط أوسع نطاقا بكثير من تلك المقترنة بمتطلبات البحث والدراسة الاستشراقية من حيث هي. وسوف يبين لنا أيضا أن الافتتان بالشرق لا ينبثق من اهتمام نظري بحت فضلا عن الفضول المعرفي الشعبي إزاء الثقافات الأجنبية، وإنما ينبثق بالأولى من اهتمامات ترتبط ارتباطا وثيقا باهتمامات عملية (برجماتية) تضرب بجذور عميقة في التاريخ الفكري والثقافي والسياسي الخاص بأوروبا. وطبيعي ـ كما سوف نرى في ما بعد ـ فإن هذه الاهتمامات والاستجابات الاستشراقية إزاءها، تتباين من عصر إلى آخر. ويبقى علينا أن نرى بدقة وتحديد دورها الذي أدته خلال الخطاب الغربي الحديث في عمومه. لذلك فإن إحدى الحجج الرئيسة التي ينبني عليها هذا الكتاب تفيد بأن الاستشراق ـ حتى وهو في أكثر مسوحه إغراقا في الأكاديمية ـ ارتبط بقوة وعلى نحو لا انفصام له بالاهتمامات والمشكلات الغربية، ومن ثم لا يمكن تصوره إلا في نطاق محدود جدا، باعتباره بحثا عن المعرفة المنزهة عن الغرض.

إدوارد سعيد: مسألة السلطة

أهم هجوم مؤثر ومتسق فكريا على تفسير الاستشراق تأسيسا على مقولة «المعرفة الخالصة» جاء على لسان إدوارد سعيد. استعان سعيد بنظرية ميشيل فوكو عن «السلطة/المعرفة»، وأكد أن الاستشراق، أيا كانت دعاواه الصريحة والمعلنة لا يقدم لنا «صورة صادقة» عن الشرق، وإنما يقدم تصورا، أو تصورا في صياغة جديدة، وبناء جديد نتاج معرفة «استعمارية» هي من نتاج وخلق الغازي المحتل؛ لكي يفهم في ضوئها حتمية الاختلاف. ويستهدف التصور وفق صياغته تأكيد هوية الغرب المتميزة، وكذا تعزيز هيمنة الغرب السياسية والثقافية على الشعوب الآسيوية. ومن ثم فإن الاستشراق في نظر سعيد بنية صيغت في غمرة الصراع الاستعماري، ويعبر عن الجناح المسيطر. ولم تأت الصياغة تعبيرا عن دراسة علمية فقط، بل أيضا عن دراسة أيديولوجية منحازة... تخفي الصراع وراء قناع عبارات أكاديمية وجمالية (١٩٨٩: ٢١١). لذلك ـ ووفق هذا التفسير ـ نخطئ إذ نتصور الاستشراق في

صورة معرفة موضوعية منزهة عن الغرض. ويكون الخطأ أعظم حين نفكر فيه في ضوء مزاج رومانسي يَستهوي النفس. ولن يكون الاستشراق هنا فهما منهجيا خاطئا ولا تشويها عنصريا للتقاليد وتراث الشرق، بل إنه في نظر سعيد ليس إلا تعبيرا وتبريرا للسلطة الكوكبية التي يمارسها الغرب الحديث.

وأصبح تفسير سعيد للاستشراق، الذي توسع وعُدل على أنحاء متباينة، عقيدة وقدوة لا يكاد يخرج عنها أحد من بين الباحثين والدارسين، كما أثار جدلا واسع النطاق خلال السنوات الأخيرة. لذلك سوف يتعين علينا بالضرورة دراسته دراسة فاحصة مع قدر من التفصيل. ونحن بحاجة أولا إلى أن نكون واضحين في ما يتعلق بنطاق موضوع بحثه. يبدو لأول وهلة أن «الشرق» موضوع اهتمام سعيد، ليس الصين أو اليابان أو الهند، بل هو على الأصح الشرق الأوسط. كذلك فإن الاستشراق موضوع بحث الكتاب الذي يحمل هذا الاسم (الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٧٨) معني بالمعالجة الفكرية الغربية للعالم العربي/الإسلامي، وهو العالم الذي مارست عليه بريطانيا وفرنسا نفوذهما بشكل أو بآخر على مدى المائتي عام الماضية. ويبدو واضحا، بمعنى ما، أن هذا التحديد يستبعد بوضوح الشرق القائم في ما وراء المشرق. ويلمح سعيد إلى الفوارق الواضحة في الروابط التاريخية التي تربط غرب آسيا من ناحية، وشرق وجنوب آسيا من ناحية أخرى بأوروبا (انظر ١٩٨٥: ١٧). مثال ذلك، وفي مقارنة مع الإسلام، لم تكن الهند أو الصين تمثل تهديدا عسكريا لأوروبا خلال الفترة الحديثة، ولم تكن المسيحية متداخلة من حيث فقه الإلهيات مع أديان شرق وجنوب آسيا. ويمكن القول بكلمة واحدة إن جماع تاريخ الشرق الأوسط ارتبط بتاريخ أوروبا سياسيا ودينيا وفكريا بوسائل تختلف اختلافا صارخا عن الحال مع بقية آسيا. ومع هذا يوضح سعيد أنه يرغب في أن يرى آثار دراسته ممتدة إلى ما وراء الشرق الأوسط لتبلغ جميع مناطق الشرق التي خضعت بطريقة أو بأخرى لنفوذ القوى الأوروبية. ونجد هذه الإشارة الضمنية في ملاحظة له تقول «إن نطاق الاستشراق يواكب بالدقة والتحديد نطاق الإمبراطورية (المصدر نفسه: ١٠٤). علاوة على هذا، فإذا كانت ملاحظات سعيد في ما يتعلق بشرق وجنوب آسيا هي ملاحظات أولية وعاطفية إلا أن باحثين آخرين معنيين بالاستشراق التقطوا العصا التي قدمها ومضوا قدما بها. نذكر كمثال برنارد

فاور في بحثه عن بوذية شان Chan Budhism [*]، إذ يؤكد أن دراسة سعيد «تصدق أيضا على حالة «الشرق الأقصى»: ذلك أن الهند والصين بخاصة أصبحتا موضوعا لخطاب شرقي مماثل» (١٩٩٣: ٥-٦). ويسترسل كولين ماكيراس في استخدام نموذج سعيد على نطاق واسع في دراسته عن الصور الغربية عن الصين. إذ يؤكد أن هذا النموذج وإن صاغه سعيد تحديدا ليكون نقدا للدراسات الغربية عن حضارات غرب آسيا إلا أن الأفكار الرئيسية فيه تصدق بالمثل تماما على دراسة الصين» (١٩٨٩: ٣). ونذكر بالمثل فيليب ألموند في دراسته التحليلية عن دور الأفكار البوذية في بريطانيا القرن التاسع عشر، إذ يبدأ انطلاقا من فرض يقول إن «الخطاب الفيكتوري عن البوذية إنما هو جزء من خطاب أعم وأشمل عن الشرق على النحو الذي أوضحه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق» (١٩٨٩ : ٥). وانتهى عدد آخر من الباحثين إلى نتائج مماثلة وبشكل مستقل تماما عن سعيد. نذكر كمثال رينيه جوينون الذي يحدثنا عن الاستشراقي الألماني هيرمان أولدنبرغ ويقول إنه كان «أداة في خدمة الطموح القومي» (الألماني)، ويرى أن سبب اهتمام الغرب بالفلسفات الشرقية «ليس بهدف التعلم منها... بل للعمل بكل الوسائل الوحشية أو الماكرة لتحويلها وانتحالها أسلوبا للتفكير الغربي واتخاذها أداة يعظون بها» (١٩٤١: ١٥٦ و١٣٥). ويرفض إرنست غيلنر القول إن الاستشراق «صورة الشرق التي تبدو في آن واحد غلوا ساخرا وفرضا من أعلى ووسيلة للاستعباد والسيطرة» (١٩٩٢: ٣٩).

ما هو الاستشراق إذن كما يفهمه ويتصوره سعيد؟ هنا الاستشراق في أدنى الحدود مجال لدراسة علمية تكتنفها خلفية من التعبير الأدبي وحماس الهواة والأساطير الشعبية. إنه المبحث العلمي المستخدم أداة للتعامل مع الشرق على نحو منهجي باعتباره موضوعا للدراسة والاستكشاف والممارسة، ولكنه في الوقت نفسه يتضمن «تلك المجموعة من الأحلام والصور والمفردات اللغوية المتاحة لكل من حاول الحديث عن الشرق» (١٩٨٥: ٧٣). إذا كان الاستشراق استمد معلوماته من الرحلات واغتذى بمعلومات جرى تحويلها إلى أوروبا على أيدي الإرساليات التبشيرية والتجار والمديرين فهو في جوهره «عالم نص، بنية، أوروبية» اختلقها أصحابها لخدمة متطلبات خطط أوروبية

(*) طائفة بوذية من سلالة بوذية زن اليابانية [المترجم].

معينة. والغرض من بناء مثل هذه الصورة وصياغة مثل هذا الإطار للخطاب هو تأسيس «آخر ذي دلالة»، والذي عن طريقه تحدد أوروبا (أو الغرب) هويتها هي الخاصة، ومن ثم تأكيد تفوقها وحقها في الحكم والتسيد. ويصرح سعيد قائلا «وطبيعي أن جميع الثقافات تفرض تصويبات على الواقع الخام»، وتحول الموضوعات الخاصة بالثقافات الأخرى «لمصلحة المتلقي» (المصدر نفسه: ٦٧). معنى هذا أن جميع المعارف يجري تخطيطها بهذه الوسيلة واختزالها إلى شيء يمكن إدارته واستيعابه. ولكن في حدود ما يتعلق بمعرفة الشرق فإن من المهم الإقرار بأن عنصر السلطة ينفذ إلى أعماق العملية. إذ إننا هنا لا نتعامل مع نوع من المعرفة المحضة، حتى وإن افترضنا وجود مثل هذا النوع من المعرفة منفصلا عن الأحداث السياسية ومن دون أن يصطبغ بصبغتها. ولكننا بصدد معرفة محصورة داخل العملية التاريخية في مجموعها، والتي يمكن إيجازها في كلمة «الإمبريالية الغربية». وجدير بالملاحظة أن هذه الحجة في أعم صورها تعني السلطة بأوسع معانيها، ولها جذورها الممتدة إلى نيتشه على أقل تقدير. ولعل أشهر صورة معاصرة عنها هي دراسة فوكو التي تقرر أن المعرفة هي في واقع الحال دالة سلطة، بمعنى أن «كلا من السلطة والمعرفة يتضمن الآخر مباشرة... حيث لا توجد علاقة قوى من دون مجال معرفة يمثل البنية المترتبة عليها، ولا أي معرفة لا تفترض مسبقا ولا تؤلف في الوقت نفسه علاقات قوى» (فوكو، ١٩٧٧: ٢٧).

وهكذا يدفع إدوارد سعيد ـ بوجه عام ـ بأنه لا إنتاج للمعرفة في العلوم الإنسانية في وسعه أن يغفل أو يستنكر تورط صانعه كذات إنسانية في ظروفه الخاصة (١٩٨٥: ١١). وهذا هو ما يتجلى تحديدا في الظروف السياسية لعلاقة الغرب التاريخية بالشرق.

وتشتمل هذه الحجة على عدد من القضايا تتميز بأنها ذات طبيعة محددة من حيث الصواب التاريخي للقضية التي يعرض لها سعيد، وكذا من حيث الطبيعة الإبيستمولوجية أو المعرفية بعامة. ونجد في الفئة الأولى بعضا ممن دفعوا بأن سعيد قدم صورة شائهة عن عمل الاستشراقيين، وأنه بالغ كثيرا في الحديث عما وصل إليه إنتاجهم مدفوعا بالعداء للإسلام. ولكن نظرا إلى أن هذه القضايا متعلقة بالشرق الأوسط، فإن لنا أن نطرحها جانبا [٤]. وتعتبر القضايا الإبيستمولوجية أوثق صلة باهتماماتنا الراهنة. وهنا لا يبدو

لنا واضحا دائما ما الذي يفهمه سعيد في شأن العلاقة بين المعرفة والسلطة. إنه يقرر من ناحية، وبإصرار، أن جميع المعارف عن الشرق صاغتها في التحليل النهائي حوافز إمبريالية شاملة مهما ادعى الباحث الاستشراقي الإخلاص والاستقلال. إذ ما هي الصورة الأخرى التي يمكن أن نصوغ بها عبارات من مثل «جميع المعارف الأكاديمية عن الهند ومصر صبغها إلى حد ما الواقع السياسي العام (للإمبريالية) ووسمها بميسمه وانتهكها؟ ويؤكد أن التصورات عن الشرق ما هي إلا تصورات خاطئة وتشويهات» (المرجع نفسه: ٢٧٢ ـ ٢٧٣). ونراه من ناحية أخرى يحاول تجنب ما قد يفيده هذا ضمنيا من أن الاستشراق «مجرد مجموعة من الأكاذيب» (المرجع نفسه: ٦). ونراه أيضا في نقاط عديدة يخرج عن طريقه التي رسمها لإنكار أي نوايا اختزالية، مؤكدا أن «الاستشراق ليس مجرد موضوع أو مجال سياسي تعكسه وتعبر عنه بشكل سلبي الثقافة أو الدراسة أو المؤسسات» (المرجع نفسه: ١٢). ويستطرد قائلا: «وعلى عكس فوكو... فإنني أومن بأن كل فرد من الكتاب يترك بصمته المحددة على بنية النصوص الجمعية التي تغدو من دون ذلك نصوصا جمعية مجهولة الصاحب» (المرجع نفسه: ٢٣). وتكمن عند المستوى الأعمق تلك المسألة القديمة قدم الزمن بشأن المرجعية الذاتية، وهي مسألة تستبد بأي وضع شكي أو نسبوي في أساسه. ونذكر هنا ما أشار إليه أخيرا كريستوفر نوريس، إذ قال إن من بين المشكلات التي تبرز مع استخدام فهم فوكو لعلاقة السلطة/المعرفة مشكلة تفيد بأنه إذا كانت جميع مزاعم الحق وثيقة الصلة بدافع السيادة والسيطرة، إذن معنى هذا أن الأطروحة ذاتها تقوضت. ويؤكد نوريس، تأسيسا على هذا الرأي، أن أكثر الاستراتيجيات استنارة وليبرالية والتي اقترنت بالاستشراق لا يمكن تمييزها من حيث الإطار المعرفي عن أكثر أشكال القهر والاستغلال إبهاما وغموضا (١٩٩٣: الفصل ٥). كذلك وفي الاتجاه نفسه دفع برنارد فور بأن نقد سعيد أخفق في أن يكون واضحا صريحا بشأن الأسس الأيديولوجية للكاتب ذاته، ووقع في شرك «اصطناع كبش فداء» منهجي، حيث ينزع نقد أخطاء الاستشراقيين إلى تجاوز «القيود الإبيستمولوجية» التي تعج بها كل أشكال الخطاب. علاوة على هذا يؤكد فور أن سعيد لا يسلم تماما بواقع أن الاستشراق أفرز عددا من الاستبصارات العقيمة، وأن هذه الأخيرة كان مصيرها الإهمال بشكل منظم بسبب الفرض

القائل إن فلاسفة وباحثي الغرب وكلاء غير واعين لحساب الإمبريالية الغربية (١٩٩٣: ٥-٧). ويمكن لهذا النقد الموجه إلى إدوارد سعيد أن يصل في ذرى حدته إلى درجة الزعم بأن فرضية الاستشراق من شأنها أن تفضي حتما إلى نزعة شك عقيم، بل يمكن أن تصل بنا إلى حيث يتعذر توافر تصور ملائم أو عادل عن أي ثقافة أخرى [٥].

وثمة تأويل بديل أكثر ليبرالية لدراسة سعيد، وقد يبدو في جوهره أكثر استساغة. ويذهب هذا التأويل إلى أن السلطة تمثل عاملا واحدا فقط من بين عدد من عوامل معادلة الشرق ـ الغرب. ومن ثم فإن عبارات مثل «القوة متلاحمة النسيج للغاية للخطاب الاستشراقي، وروابطه الوثيقة جدا بمؤسسات التمكين السياسية والاقتصادية الاجتماعية» (سعيد ١٩٨٥: ٦) تفيد ضمنا أن هيمنة الغرب على الشرق ليست في الحقيقة سوى عامل واحد، وإن كان مهما للغاية، وذلك في محاولة إضفاء معنى تاريخي على الاستشراق. ويبدو لي أن قوة القضية التي يعرض لها سعيد تكمن في قدرتها على إرغام الاستشراق على الكشف عن أصوله التاريخية المكبوتة وعن خططه الأيديولوجية الخفية، أيا كانت الطبيعة النوعية المحددة لهذه الأصول وتلك الخطط. وسوف يتضح لنا تماما في الأجزاء الوسطى من هذا الكتاب أن مسألة حب الغرب للصين والهند لم تكن شأنا بريئا موضوعيا غير متحيز، هذا إذا جاز لنا أن نستعمل عبارة فرنسيس بيكون. ولم يكن الدافع إليها يقينا في الجوهر والأساس رغبة منزهة عن الغرض التماسا للحقيقة، بل كانت مؤلفة من عوامل حفز متباينة ارتبطت بدورها باهتمامات ومصالح الغرب المتنامية باطراد في الشرق. ولهذا فإن تاريخ العلاقة الثقافية والفكرية بين أوروبا وآسيا على مدى القرون الأربعة الماضية يتعين حتما النظر إليها في ضوء نمو القوة العسكرية والاقتصادية للغرب. وذهب البعض إلى مدى أبعد كثيرا من هذا، بما يفيد أن الاستشراق في دراسته للتقاليد الدينية والفلسفية لآسيا إنما كان مجرد الجناح الفكري لكل الاستراتيجية المترابطة والمتكاملة التي تهدف إلى وضع خارطة وعمل قياسات تقديرية وتصنيف لشعوب آسيا. وكان الهدف الوصول إلى أنجع وسائل السيطرة والتحكم، وإن دور الباحثين الاستشراقيين لم يختلف إلا في القليل عن دور الجغرافيين والمسّاحين رسامي الخرائط الذين كانوا جزءا من الحاشية الاستعمارية [٦]. وهكذا فإن الافتتان

بالديانات الهندية، الذي بدأ في أواخر القرن الثامن عشر، لا نراه فقط باعتباره حدثا توافق وقوعه مع فترة التوسع الاستعماري الأوروبي في شبه القارة، بل باعتباره حدثا مرتبطا ارتباطا وثيقا لا انفصام له بالرغبة في تحقيق السيطرة، بكل معاني السيطرة، على مناطق الهيمنة التي تم الاستيلاء عليها حديثا. وسوف نكتفي بمثال واحد. يشير إي. جي. شارب في دراسته عن الصور الغربية لكتاب الهند المقدس بهاغافاد غيتا، ويقول:

> **السبب في أن شركة الهند الشرقية في لندن كانت على استعداد لتمويل أول ترجمة لكتاب غيتا كان جزئيا اقتناعهم بأنه قد يؤكد أن من المفيد لهم سياسيا أن يفعلوا هذا... وقد مولت هذه الشركة التجارية نفسها ترجمة ماكس موللر لنص الريغ فيدا (*) بناء على تلك الأسس ذاتها.**
>
> **(شارب ١٩٨٥، ٤٥)**

وإذا كانت البينة التاريخية التي سنوردها في ما بعد تشير إلى نتيجة مفادها أن ما يسميه فوكو «نظم حكم الحق»، سواء من وراء قناع سياسي أو تجاري أو ديني، إنما كانت فاعلة ومؤثرة صراحة أو ضمنا في المشروع الاستشراقي. ولكنها تفيد أيضا بأن هذا لا يمكن طرحه باعتباره تفسيرا كافيا ووافيا للاستشراق. وعبر عن هذا المفكر الإسلامي ألبرت حوراني بقوله:

> **بينما أصاب إدوارد سعيد إذ قال إن «الاستشراق» نمط «غربي» مميز في التفكير... فإنه بسَط الأمر للغاية عندما أفاد ضمنا بأن هذا الأسلوب في التفكير مرتبط ارتباطا لا انفصام له بواقع السيطرة. بل إنه في الحقيقة مشتق منها.**
>
> **(حوراني ١٩٩١، ٦٣)**

ومن ثم فإن الرأي الذي أود إبرازه أنه بينما أصاب إدوارد سعيد في دعواه بأنه لا توجد معرفة مبرَّأة من السياسة، فإن ربط الاستشراق بالسلطة الاستعمارية يمكن أن يمثل جزءا واحدا فقط من القصة. ونحن لكي نتبين ما يتعين أن نحكيه لاستكمال القصة يلزم النظر الآن إلى بعض الآراء النقدية الأخرى لجهود سعيد في هذا المجال.

(*) ريغ فيدا Reg veda: الفيدا هي المتون المقدسة الأقدم في الهندوسية، بما في ذلك المزامير والتراتيل وطرق ونصوص العبادة. ومجمعة في أربع مجموعات اسمها ريغ فيدا [المترجم].

إن نموذج إدوارد سعيد في التفسير، حتى وإن تعاملنا معه في أقصى صوره تحررا، نجده في آن واحد عام جدا ومحدود جدا من حيث القدرة على الوفاء بالأغراض التي نهدف إليها هنا. إنه عام جدا، لأننا حتى إن سلمنا بقوة إقناعه المنطقية خلال ذروة الفترة الاستعمارية التي تمتد تقريبا ما بين ١٨٠٠ و١٩٥٠، فإنه يصبح هشا ضعيفا إذا ما عمدنا إلى توسيع نطاق تطبيقه إلى ما بعد هذه الحدود. وهذا ما عبر عنه أحد الباحثين إذ قال: «كان هناك استشراق قبل الإمبراطوريات» (رودنسون، ١٩٨٥: ١٣١). ومن ثم ليس من المستساغ القول بأن مصلحة فلاسفة التنوير في الكونفوشية إنما كان حافزها، حتى لو لاشعوريا، الرغبة في السيطرة على الصين. إذ إن هذا أضعف ما يمكن أن تفيده هذه العبارة. علاوة على ذلك فقد شهدت هذه الفترة ذاتها من ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠ بعض الاستثناءات لفرضية سعيد، التي كثيرا ما يستشهد بها الباحثون، وأولها ألمانيا. فمن المعروف أن الباحثين الألمان قاموا منذ مطلع القرن التاسع عشر بدور محوري، بل ورائد أحيانا، في ترجمة نصوص الهند القديمة والتعليق عليها. وهذه هي النصوص التي عرفت طريقها إلى أوروبا على أيدي الموظفين الاستعماريين البريطانيين. ولم تكن لألمانيا خلال هذه الفترة أي مصالح استعمارية في الهند أو في الصين (٧). ويخص الاستثناء الثاني اليابان، التي لم تكن أبدا مستعمرة أوروبية، ولم تخضع أبدا لأي نوع من المؤامرات التجارية التي كانت مفروضة على الصين خلال القرن التاسع عشر. كذلك لم تحدث أي محاولة منظمة منذ مطلع القرن السابع عشر لتحويلها عن عقيدتها الدينية على أيدي الإرساليات التبشيرية المسيحية. ولكنها، مع هذا كله، كانت موضع اهتمام الدراسات الاستشراقية (٨).

وتتجلى محدودية التفسير السعيدي، من ناحية أخرى، في نزوعه إلى الاختزال وميله إلى إغفال قدر كبير مما يتصف به الاستشراق من ثراء وتعقد، وما لازمه من دوافع وحوافز. أو أنه بطريقة أخرى عمد إلى التكلف في ملاءمتها قسرا ضمن قالب بسيط أكثر مما ينبغي. إنه في الوقت الذي يسلم فيه بأهمية العوامل المقترنة بدعم السلطة الاستعمارية نرى أن أحد القسمات الشائعة للاستشراق التي سادت مباشرة طوال الفترة الحديثة هي طريقة استخدام الغرب للأفكار الشرقية كفعالية للنقد الذاتي ولتجديد الذات سواء في المجالات السياسية أو الأخلاقية أو الدينية، حتى وإن أدركها باعتبار أنها

ذلك الآخر. وإن آخرية الشرق المتصورة ليست حصرا تعبيرا عن كراهية متبادلة، وليست كذلك مجرد وسيلة لتأكيد تفوق أوروبا المظفرة، ولكنها توفر إطارا مفاهيميا يسمح بمرجعية خصبة متبادلة، ويسمح باكتشاف نماذج وأوجه للتماثل والتناظر. أو لنقل بعبارة أخرى دعم وتعزيز علاقة تأويلية استيطانية «هرمنيوطيقية» مثمرة. لم يكن الأمر مقتصرا فقط على إعلاء قيمة الشرق مرارا في أعين الأوروبيين والارتفاع به إلى ذرى الكمال المجيد ـ وهو ما يفسره على نحو كاف فرض «إضفاء النظرة الرومانسية» ـ ولكن الصحيح أن هذه المكانة كانت مصدرا لتوتر خلاق بين الشرق والغرب. واستثمر الغرب هذه المكانة كأساس ليعيد تقدير وتقييم نفسه، وإصلاح مؤسساته وتجديد مذاهبه الفكرية وليدة الغرب. وسوف يتبين لنا المرة تلو الأخرى أن المثقفين الأوروبيين وضعوا صراحة وعلى مدى القرون تراث الغرب الأصلي وتفرده موضع تساؤل، بل وأيضا مسألة احترام الذات ـ نجد كونفوشيوس مكافئا لأرسطو والكتاب الهندي المقدس بهاغافاد غيتا على قدم المساواة مع الكتاب المقدس، التوراة والإنجيل، ومجموعات الأطروحات الفلسفية لفقه الإلهيات الهندوسي في الكتاب الهندوسي المقدس الأوبانيشاد (*) تناظر، قيمة وقدرا، فكر الفيلسوف الألماني كانط، والحكيم الهندي بوذا مناظر للمسيح، والطاوية وهي النزعة الطبيعية عند الحكيم الصيني لاو تسو تناظر علوم الإغريق. ونلحظ أن الحماس الزائد والمتضخم للأفكار والممارسات الشرقية كثيرا ما اقترن بحركة الثقافة المناهضة في ستينيات القرن العشرين، بكل ما تضمنته من تمرد شبابي ضد النزعات الأصولية «الأرثوذكسية» للحياة البورجوازية الحديثة.

ولكن ما سوف يتضح لنا هو أن الاستشراق أدى على مدى ثلاثة قرون دورا ثقافيا مناهضا ودورا مضادا للهيمنة، وأصبح بوسائل متباينة الناقد بإلحاح لجميع أنواع الفكر الأصولي «الأرثوذكسي»، كما كان عامل شحن للاحتجاج الراديكالي. واستطاع بفضل هذا كله أن يفيد إيجابيا، ليس في تعزيز الدور المقرر رسميا لأوروبا وللهوية الأوروبية، بل أفاد في تقويض

(*) الأوبانيشاد Upanishad: أي مجموعة من بين ١٠٨ نصوص تأملية فلسفية من الفيدا التي تتضمن صياغة شعرية. ويعتقد أنها ألفت عام ٥٠٠ ق.م تأسيسا على تعاليم شاعت منذ ١٠٠٠ ق.م. وتمثل المرحلة الأخيرة في تراث الفيدا والتعاليم المبنية عليها تسمى فيدانتا vedanta. وتتعلق الأوبانيشاد بوجه عام بالحديث عن الرسائل الفلسفية التي تصوغ معالم فقه الإلهيات في الهندوسية قديما، وطبيعة الحقيقة والواقع والروح الفردية أتمان وروح الكون الكلي براهمان ونظرية التناسخ وطبيعة الأخلاق [المترجم].

أسسهما [٩]. ويتعين أن نضيف أن هذا الدور الثقافي المناهض ليس بالضرورة هو ما يستلزم منا تلقائيا التسليم به. إن البعض قد يختلف بشأن الاستحقاقات الأخلاقية والاجتماعية لحركة الستينيات في القرن التاسع عشر التي أشرنا إليها توا، ومن ثم يدفع بأن أهدافها ونتائجها كانت ضارة بكل المقاييس. وإن من بين الأمور الخلافية أيضا القول بأن بعض المتحمسين الشرقيين استهوتهم الأفكار الفاشية. وليس ثمة خلاف أبدا بشأن التورط المخزي لبعض المستشرقين في دعم التمرد النازي ضد الديموقراطية الليبرالية. وسوف نعود ثانية إلى هذه الأمثلة المثيرة للجدل ولغيرها في حديث تال.

الاستشراق من حيث هو مرآة تصحيحية

لنحاول في هذه الأثناء أن نلقي نظرة عن كثب وتدقيق أكثر في هذا التساؤل المعبر عن استراتيجية الشك أو مراجعة الذات. وهذا عامل معترف به في التاريخ الفكري للغرب والذي ظهر خلال القرون القليلة الماضية واكتسب نمطا مميزا. وتحدثت ميرسيا إلياد، مؤرخة الأديان، عنه باعتباره ارتباطا «هرمنيوطيقيا» أي تأويليا استبطانيا مع الشرق، وباعتباره كذلك «مواجهة مع» الآخرين مما يساعد الإنسان الغربي على أن يفهم ذاته على نحو أفضل (١٩٦٠: ١٠-١١). ويظهر عند مستوى معين ببساطة كبيرة كوسيلة تساعد المفكرين على النظر من بعد إلى أوروبا والتطلع إليها وكأنهم من خارج، أي كمرآة يتفحص منها الناس فروض وانحيازات تراثهم وتقاليدهم الخاصة. وطبيعي أن هذه الاستراتيجية ليست مقتصرة أبدا على علاقة أوروبا بالشرق. مثال ذلك أنه في أثناء حقبة التنوير راجت مختلف أنواع التصورات عن المجتمعات والقبائل الأجنبية، سواء منها ما هو واقعي أو متخيل، وذلك بهدف انتقاد مظان الحمق والقصور في الحضارة الأوروبية. وخير مثال مشهور عن ذلك أسطورة الهمجي النبيل. وهكذا نجد آمي غلاسنر غوردون في نقاش له لاتجاهات التنوير الفرنسي إزاء الثقافات الأخرى بعامة يبرز حقيقة أن «الفلاسفة كانوا يؤمنون بأن توافر منظور أوسع وفهم أشمل للمجتمعات غير الأوروبية من شأنه أن يمكنهم من فهم أنفسهم على نحو أفضل، وكذا فهم العالم الذي يعيشون فيه (من كتاب بولابيلي وفان

كلي ١٩٨٦: ٧٥، ٧٦). وقدمت الصين، كما سوف نرى لاحقا، إلى «الفلاسفة» التنوير الذي أرادوه تحديدا في صورة «منظور أوسع». وكانت الهند هي التي زودت الرومانسيين بالمرآة التي كشفت لهم عن مظاهر القصور في عصورهم. ثم بعد ذلك البوذية والطاوية اللتان اقتحمتا طريقهما لإسداء خدمة مماثلة. وما فتئت هذه الاستراتيجية رائجة وملحة بوضوح اليوم في عدد من المجالات الفكرية والثقافية. وهذا هو ما يعبر عنه اقتباس لعبارة على لسان ريتشارد بيرنشتين قالها في مؤتمر فلاسفة الشرق ـ الغرب، إذ قال: «إن المرء لا يسعه التوصل إلى فهم مؤسس على المعلومات ومتسق البنية للتراث الذي ننتمي «نحن» إليه إلا من خلال لقاء متشابك مع الآخر، أي مع آخرية الآخر، أي وجود هذا الآخر كذات مستقلة عني (عن الألمانية ١٩٩١: ٩٣).

إذا مضينا إلى أعمق من ذلك، إلى حيث يثوي في مركز هذا النمط ما يمكن وصفه على أحسن وجه بالقلق الثقافي السائد، وهو إدراك لا يبعث على الاطمئنان لخطوط المنازعات، ويسري عميقا إلى ثنايا قطاعات الحياة الثقافية الأوروبية، نافذا عبر مستويات من السياسة والدين والفلسفة. وينبثق عنه هنا إحساس بنوع من الانهيار الأساسي في قلب الوجود الفكري والروحي والمعنوي للغرب. ويذهب المؤرخ وليام هاس إلى أن اهتمام الغرب بالشرق منذ القرن السادس عشر وما بعده يكشف عن حالة «شك عميق»، ويبرز حقيقة أن «الحضارة الغربية في العصر الحديث أصبحت، أكثر فأكثر، لغزا غامضا بالنسبة إلى نفسها ـ مرتابة بشأن جوهرها وقيمتها ـ مشوشة غير مطمئنة بالنسبة إلى الطريق والهدف» (١٩٥٦: ٤٢-٤٣). ويحدثنا ريتشارد بيرنشتين من وجهة نظر يغلب عليها الطابع الفلسفي عن «قلق ديكارتي لا يكف عن غزو تراث فكري أضحت أسسه ذاتها مشكلة دائمة بالنسبة إلى التراث نفسه» (انظر بيرنشتين ١٩٨٣، ١٦-٢٥). ونلحظ استخدام مصطلحات طبية ومصطلحات تحليل نفسي مرارا في هذا النص. وليس من العدل القول، بكلمات فيلسوف الأديان نينيان سمارت، إن كلا من الشرق والغرب يمثل «نقدا مفيدا لتراث الآخر، والذي به يمكن لكل طرف أن يتحدى الآخر ويكون عامل تصحيح له» (١٩٩٢: ٩٩، ١١١). وثمة نهج أكثر تدميرية في نزعته المتطرفة، نجده يكرر المرة تلو الأخرى الحديث عما يعانيه الأدب الاستشراقي من «أزمة» أو «اعتلال» متباين الأشكال. ويجري عرضه باعتباره مرضا يحدق

بالحضارة الغربية مما يستلزم أن نوجه أنظارنا إلى الشرق التماسا للعلاج وطلبا للشفاء. مثال ذلك أنه في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين حذرنا سي.جي. يونغ من أننا «نعيش يقينا في فترة تعاني أشد أنواع القلق والتوتر العصبي والتشوش وفقدان الاتجاه في نظرتنا» (١٩٦١: ٢٦٦). وبعد بضعة عقود علق الفيلسوف تروي ويلسون أورغان على الأزمة الراهنة بقوله «نحن في حاجة إلى ما وراء الغرب التماسا للعلاج» (١٩٧٥: ٧). وتباين «العلاج» الذي بإمكان الشرق أن يضعه للغرب وفق تغير الظروف والمطالب والاحتياجات على مدى القرون الأربعة الأخيرة. وأصبح شائعا أن «تجدد الاهتمام بالديانات الشرقية يتوافق مع فقدان الغرب لثقته في قيمه هو الثقافية، ومع تضاؤل مكانة المسيحية في داخل المجتمع والثقافة الغربيين (دافيز ١٩٧١: ١٧). ولكن دعوى الكتاب الذي بين أيدينا هي أن البحث عن تشخيص وعلاج من خلال الارتباط بالشرق ليس أبدا ظاهرة معاصرة، بل يمكن تتبع تاريخها باعتبارها فكرة متسقة باطراد على الرغم مما اعتراها من تباينات كثيرة على مدى التاريخ الفكري الغربي الحديث.

وكم هو عسير أن نجد في الشرق خلال الفترة الحديثة متوازيات تاريخية للاتجاه إلى الخارج التماسا لعلاج ثقافي وروحي. وثمة أمثلة كثيرة بطبيعة الحال للاهتمام بالأفكار الغربية بين المتعلمين من أبناء الصين والهند. ومن الجدير ذكره أن عددا من أهل الفكر في الصين في عصر أسرة مانشو كانوا تواقين للتعلم من أوائل إرساليات الجيزويت والتحاور معهم. واستمع باهتمام وشغف بلاط السلطان المغولي أكبر (جلال الدين أكبر ١٥٤٢ ـ ١٦٠٥) في القرن السادس عشر للأفكار الجديدة الوافدة من أوروبا. بيد أن مثل هذه الاهتمامات كانت محدودة للغاية من حيث دلالاتها وتأثيراتها الثقافية، ولا يمكن النظر إليها باعتبارها تجليات لحالة من القلق الثقافي العميق. ويمكن القول إجمالا إن الشرق لم يقبل على الغرب في حماس وفضول معرفي، وأنه لم يرحب طوعا وعن أريحية ذاتية بالأفكار الغربية، كما لم يشأ أن يستخدم هذه الأفكار لتقويض دعائم أفكار سائدة عنده. ولكن لا ريب في أن الشرق شهد خلال الفترة الحديثة حركات إصلاح مهمة وذات شأن: إذ إن الأفكار الغربية استوعبتها في القرن التاسع عشر عن قصد حركة الإصلاح الهندية، وكذا اليابان في

عصر الإصلاح الميجي (١٨٦٨: ١٩١٣) وحركة التغريب الصينية في ستينيات القرن التاسع عشر. وحري أن نقول إن الهند والصين في القرن العشرين أيضا استوعبتا الأفكار الغربية، واستجابت كل منهما بطريقتها الخاصة على نحو إبداعي إزاء هذه الأفكار، وعايشت نتيجة لذلك فترة كانت خلالها ثورة تجديد وإعادة تقييم للذات بكل ما صاحب هذه الثورة من آلام. بيد أن هذه العملية كما يوضح هابفاس لم «تأت نتيجة لتطورات انطلقت بداية من الداخل وتم إنجازها كاملة داخل الذات (الشرق)، ولكن ثمة تغيرات وانقطاعات مفروضة من الخارج» (١٩٨٨: ٣٨٠). حقا، وكما يقول هينريش كرايمر «إن الشك ومراجعة الذات والأزمة الداخلية التي تعاني منها حضارات الشرق العظمي اليوم... ألقيت عليها كقنبلة من خارج» (١٩٦٠: ٢٣٠). علاوة على هذا، إذا نظرنا إلى الصين وهي في أوج سلطانها وذروة نفوذها الإمبراطوري في القرن الخامس عشر وقتما كانت أمم كثيرة متاخمة لحدود الصين تدفع الجزية لإمبراطور «ابن السماء»، وكانت بالتالي رعية لهيمنة الصين الشاملة، لا نلحظ أي زيادة ذات بال في الفضول المعرفي لمعرفة هذه الأمم التابعة، ولا نلمس رغبة، إلا في القليل، للتعلم منها. ونعرف أنه على مدى ثلاثين عاما تقريبا، ما بين ١٤٠٥ و١٤٣٣، انطلقت من الصين حملات بحرية تحت قيادة شنغ هو. وضمت مئات السفن الحربية ـ كان أكثرها أكبر كثيرا من أي سفن عرفتها أوروبا حتى القرن التاسع عشر ـ وكان هدفها تأكيد هيمنة الإمبراطورية الصينية على بحر الصين والمحيط الهندي. ولكن لم تشهد الصين آنذاك، ولا في أي فترة أخرى أي ظاهرة ثقافية موازية للاستشراق [١٠].

ولكن كيف لنا أن نفسر هذا التضارب؟ قد يدفع البعض بأن عدم التماثل بين الشرق والغرب في هذه الصدد إنما حدث ببساطة نتيجة لفارق اقتصادي عميق يمثل أساس الاختلاف بين الاثنين، وأن ميل الغرب نحو التماس تحليل للذات لبيان أسباب المرض إنما هو «قانون راسخ في ثنايا نسيج وجوده، وأنه نتيجة لنمطه الروحي المميز وديناميته الأصيلة» (كرايمر ١٩٦٠: ٢٢٩، ٢٣٠). ورأي بعض المعلقين كما أشرنا سابقا في هذا الفصل «أن هذا دليل على الفضول المعرفي في إصرار فاوستي وعلى دينامية الجبلِية». وتبين لنا أن هذا كان أشبه بطابع دائم، «كليشيه»، منذ القرن السابع عشر والذي يؤكد أصحابه

أن الثقافات الآسيوية هي بطبيعتها الغالبة ثقافة سكونية، ومحافظة بشدة بالمقارنة بأوروبا. ربما، والحال كذلك، أن ميل الغرب إلى نقد الذات إنما هو تجلٍ لنوع من الاستياء الإلهي، ورغبة لا فكاك منها في السؤال والاستقصاء، وهيٍ ميول ظهرت جميعها أولا بين فلاسفة الإغريق، وكانت قسمة جوهرية مميزة للنفس الأوروبية منذ ذلك التاريخ.

وغير خاف أن مثل هذا النوع من التفسير قد يكون مخرجا يسيرا للخلاص من مشكلاتنا، ومن شأنه أن يفسر لنا الاستشراق دفعة واحدة. ولكن، هل يمكن الزعم أصلا بأنه تفسير إن لم نقل إنه يعطي الأيديولوجيا الغربية والادعاء الكاذب بأن النزعة العنصرية علم؟ إننا لكي نهتدي إلى تفسير أكثر ملاءمة نغدو في حاجة إلى توسيع بؤرة حوارنا، وأن نضع ضمن أفق رؤيتنا النطاق الأوسع من أطياف التاريخ الثقافي الغربي الحديث [11].

العدمية والغرب

من المسلم به لدى جميع المؤرخين بعامة أن أوروبا، أثناء النهضة وبعدها، ومنذ البداية الأولى للفترة الحديثة، تعرضت وعلى جميع المستويات ابتداء من المستوى الفكري والثقافي وحتى السياسي والاقتصادي لتحول عميق وصل إلى حد القطيعة الجذرية مع ماضيها. وكثيرا ما اصطبغ هذا التحول بألوان بطولية. وهو ما تمثل في الإطاحة بقيود الإقطاع ومظاهر القمع الثقافي التي شهدها العصر الوسيط والتبشير بميلاد العالم الحديث قرين اكتشاف الحرية الفردية وإطلاق العنان لقوى العقل البشري وتحريره من أسر قيود الطبيعة. ويمكن أيضا النظر إلى هذا التحول باعتباره كان تحولا صادما نظرا لأنه أحدث قطيعة عميقة مع الماضي ومع تقاليد الفكر المترسبة في النفس من زمن طويل، وكذا مع تراث العقيدة والممارسة علاوة على ما أحدثه من تحلل من الفروض اللاهوتية والسياسية التي تأسست وترسخت على مدى العصور الوسطى، حتى إن تجلى قصورها في أحيان كثيرة. وحري أن ندرك أن هذه الصدمة قرينة التوسع الكوكبي لمصالح أوروبا التجارية والسياسية هي التي هيأت لنا، كما سوف أؤكد في ما بعد، أفضل مفتاح لفهم ميلاد الاستشراق في الفترة الحديثة. وتمثل في الحقيقة أيضا عاملا ظل فاعلا حتى يومنا هذا. وهذه هي النظرة التي أوجزها جوزيف نيدهام الذي رأى في «جماع تحولات النهضة والثورة العلمية والإصلاح

الديني وظهور الرأسمالية العوامل التاريخية التي ساعدت على تولد نوع من عدم الاستقرار الثقافي وانفصام الروح ليؤدي هذا كله إلى بذل جهد محموم بغية الوصول إلى أطر فكرية بديلة (انظر نيدهام ١٩٦٩: ١١٦-١٢٢).

ولنحاول معا النظر إلى هذه التحولات عن كثب مع تدقيق أكثر. كان الرأي السائد عادة اعتبار القرنين الخامس عشر والسادس عشر وما اقترن بهما من تدفق مستمر للأفكار من الإغريق القديمة وروما وكذا من التراث اليهودي والهرمسي السري هي نقطة الارتكاز التي يعتمد عليها الفكر الغربي الحديث. ويعبر المؤرخ في. جي. كيرنان عن هذا بقوله:

> **شهدت أوروبا وعلى مدى قرنين بعد عام ١٤٥٠ هزة وزلزالا شملا كل مناحي الحياة وكأنها غاصت في مرجل الأميرة والساحرة الإغريقية ميديا لتجديد شبابها. وأعود لأقول كان تحولا أكثر جذرية من أي تحول آخر شهدته المناطق الكبرى على ظهر المعمورة، وعانت معه من مسيرة تحول عاصف حافل بالتغيرات خيرها وشرها منذ العصر الوسيط حتى الحديث.**
>
> **(كيرنان ١٩٧٢: ١٢)**

برزت شخصيات جسورة أول الأمر من أمثال مارسيليو فيشينو وبيكو ديلا ميراندولا ومن بعدهم روبرت فلود وجيوردانو برونو. والتمسوا معا سبيلا لتجميع هذه الأفكار ومواءمتها ودمجها معا داخل إطار توفيقي موحد جديد، ثم العمل على إعادة تأسيس فروض العصر الوسيط على قاعدة جديدة أكثر شمولا. ويمثل هذا الجهد ـ كما سوف نرى في ما بعد ـ مشروعا تأويليا «هرمنيوطيقيا» تم إحياؤه وتجسيده في صورة جديدة داخل خطاب استشراقي، وذلك في مراحل ومواضع متباينة على مدى القرون. وظهر الإصلاح الديني البروتستانتي كرد فعل ضد هذا الميل التوفيقي. ولعل حركة الإصلاح هي أعمق تحول وأبعده أثرا في الحياة الفكرية للغرب، إذ وضعت عمليا نهاية للمشروعات الكلية الكونية سواء لمسيحية العصر الوسيط أو للنهضة، ومهدت الطريق لاحتمالات مثيرة ولاتزال مؤرقة بشأن التعددية اللاهوتية والفلسفية. وأعيد اكتشاف فلسفات الشك والفلسفات الذرية التي عرفتها اليونان القديمة، وكانت سلاحا قويا لمناهضة النزعة الأصولية (الأرثوذكسية) الرسمية. وأدى هذا كله في اقتران بالفوضى التي تولدت عن الصراع الديني إلى ظهور أسلوب جديد للتفكير أكثر انفتاحا

وخلقت بذلك النظير الفكري الذي استخدمته أوروبا بعد ذلك لتحدي مفهوم التنوير ذاته عن العقل. وأوجزت حنا أرندت الواقع الساخر لهذا الموقف، وذلك في ملاحظتها التي تقول: «إن أوروبا عندما عمدت، بكل شغف وحماس، إلى الترويج لقوانينها ودعوة القارات الأخرى إلى العمل بها، حدث أنها هي نفسها كانت قد فقدت عمليا إيمانها بها» (١٩٥٥: ٨٢).

وحري أن نلحظ أن المفهوم النظري لحالة عدم الاستقرار هذه، وما صاحبها من مظاهر القلق، يتمثل نموذجها الكلاسيكي في مفهوم نيتشه عن العدمية، والفكرة القائلة إن جميع القيم والمعتقدات التقليدية في عالمنا الحديث جرى تجاهل قيمتها، وأن «أسمى القيم أنقصت من قيمتها نفسها». ولكن الهدف مفتقد، إذن «لماذا؟ لا إجابة عن السؤال» (١٩٦٨: ٩). ويتجاوز كثيرا تحليله للعدمية الشكوك الارتيابية بشأن المعرفة الإنسانية التي كانت الشغل الشاغل للفلاسفة. ويسعى إلى تحديدها باعتبارها أزمة مكانها من قلب الحضارة الغربية. وذلك لأن العدمية تمتد جذورها من أسس الحداثة ذاتها. وذهب إلى أن هذا ظرف تاريخي خاص بأوروبا الحديثة. وأن سببه عوامل داخل التاريخ الثقافي الخاص بأوروبا. ويمكن تتبع جذور هذه العوامل وصولا إلى التراث الفلسفي الغربي وظهور العلم الحديث، بل وظهور المسيحية ذاتها. ويؤكد نيتشه أن «العدمية الكاملة هي النتيجة الضرورية المترتبة على المثل العليا التي سادت آنذاك، بل والإيمان بمقولة العقل ذاته» (المرجع نفسه: ١٩، ١٣).

وتتجلى واضحة أفكار مماثلة لأفكار نيتشه في كتابات عدد من علماء اجتماع القرن العشرين. إذ ها هو إميل دوركايم في دراسته التحليلية عن الثورة الاجتماعية التي اقترنت بالتحول من الأشكال التقليدية إلى الأشكال الحديثة للاجتماع البشري. ووصف هذه الحالة في ضوء ما سماه «الأنوميا» (*)، وهي نزعة فردية مفرطة تفضي إلى ظهور حالة من عدم اليقين وعدم القدرة على

(*) الأنوميا anomie: تعني في العلوم الاجتماعية حالة عدم الاستقرار أو حالة الاضطراب والقلق لدى الأفراد الناجمة عن انهيار المعايير والقيم الاجتماعية أو الافتقار إلى الهدف والمثل العليا. دخل المصطلح إلى علم الاجتماع على يدي عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم عام ١٨٩٧ في كتابه «الانتحار»، واقتبسه من الفيلسوف الفرنسي جين ـ ماري غويو. وتتجلى حالة الأنوميا في ظل حالة التفكك التنظيمي لمؤسسات المجتمع وانهيار المعايير والانفصال بين الأهداف الاجتماعية المعلنة والوسائل الصحيحة لتحقيق هذه الأهداف، والتناقض الفاضح بين ما يشاع من أيديولوجيات رسمية وبين ما يجري على أرض الواقع. ويشعر المرء سيكولوجيا بالاغتراب والعبثية والانهيار الأخلاقي مما ينعكس سلبا وعزلة وانحرافا [المترجم].

وميلا للصراع. وخير ما يوجز هذا الأسلوب التزام ديكارت في كتابه «التأملات» بالعمل على تقويض أسس الآراء الرسمية الراسخة آنذاك وإعادة بنائها على أسس جديدة أكثر رسوخا. علاوة على هذا نجد أن الثورة العلمية لم تؤد فقط إلى تحول في فهمنا للطبيعة، بل ساعدت أيضا عند مستوى أعمق من حياتنا الفكرية على توليد روح جديدة للبحث أكثر انفتاحا مع موقف الشك، إزاء كل ما نتلقاه من معارف. ونلحظ هنا، وعلى امتداد هذا التحول، خيطا شديد الوضوح والفعالية يمثل صراعا أصبح معروفا خلال القرن السابع عشر بعبارة «معركة القدماء والمحدثين». ودار هذا الصراع حول محور هل نبقى ملتزمين بالحكمة التقليدية التي أكدتها التجربة أو نعمل اقتداء بوحي رواد الفكر من أمثال بيكون وديكارت وغاليليو ونشق لأنفسنا سبيلا جديدة وتوجهات جديدة غير محددة المعالم بعد [١٢].

إن طبيعة الاستشراق وما تحمله من تناقض ظاهري وما تكشف عنه بأسلوب فريد للغاية عن صورة مزدوجة للذات متكافئة التضاد عند الأوروبيين يمكن إلى حد ما سبر غورها في ضوء طبيعة التضاد المزدوج الأصيل في التاريخ الأوروبي خلال مطلع العصر الحديث. وتكشف كذلك عن التوترات الباطنية داخل الحياة الثقافية والفكرية آنذاك، ومع هذا كله كان هذا هو العصر الذي بدأت فيه البلدان الأوروبية تتحد معا باعتبارها كيانات واعية بذاتها ويمكن تحديدها والتعرف عليها. وحدث ذلك عندما بدأت أوروبا وبعد فترة طويلة من الانكفاء على النفس طوال العصر الوسيط أسلوبا دفاعيا في التحول إلى الخارج، وقد امتلأت ثقة وطاقة جديدتين. وأصبحت مقتنعة تماما بتفوقها وبرسالتها العالمية. وشجعت هذه الفترة أيضا على توهج فضول معرفي إنساني وعلمي جديد، وحفزت إلى تطوير سلسلة جديدة من المناهج والمباحث الدراسية. وكانت كذلك عصرا استطاع بفضل قوة هذه التغيرات العميقة توليد درجة غير مسبوقة من القلق والشك الذاتي. وليس من المبالغة في شيء، في الحقيقة، الزعم بأن «بذور العدمية كانت كامنة في حركة التنوير منذ البداية الأولى» (غيدينز ١٩٩٠: ٤٨). والجدير ذكره هنا أن النزعة العقلانية ذاتها، التي ميزت حقبة التنوير ووعدت بالإطاحة بجميع الخرافات القديمة، ساعدت على خلق بيئة يمكن أن تصبح فيها التراثات الآسيوية، من بين أمور أخرى، موضوعات للتحليل والدراسة؛ تأسيسا على التفكير العقلي.

التنبؤ، ووهن كارثي لمعايير السلوك التقليدية. ووصف بيتر بيرجر منذ عهد قريب جدا الحداثة في ضوء «فقدان الشعور بهوية الانتماء، وهي حالة يكف خلالها المرء حرفيا عن معرفة من هو»، و«تصبح الحقيقة موضع شك، ويتهددها خطر الفراغ من المعنى» (١٩٧٤: ١٣٧). ويتولد هذا الوضع عن فقدان المعتقدات التقليدية المتصفة بالشمول، وكذا نتيجة ظهور «كثرة من عوالم الحياة التي تواجه المرء بخبرات اجتماعية ومعان دائمة التغير داخل ألوان طيف واسعة النطاق؛ مما يجبر المرء قسرا على اتخاذ قرارات ووضع خطط جديدة دائما. وهَهنا لا يصبح العالم وحده بل والذات أيضا موضوعا... لعملية فحص وفرز أليمة» (المرجع نفسه : ٧٤ ـ ٧٥). ولا نزال حتى وقت معاصر أكثر نجد علماء اجتماع من أمثال أولريتش بيك وأنطوني غيدينز يرون الحداثة في ضوء المخاطرة والخطر وعدم اليقين. وهذا الموقف يمكن تتبع تاريخه إلى عصر نمو التجارة الدولية الحرة التي لا تخضع للسيطرة في القرن السابع عشر. ويرون أيضا أن هذا كله يمكن أن نشهده في الظاهرة المعاصرة للعولمة الثقافية، التي تولِد لدى الأفراد والجماعات ميلا إلى القلق الذي يثير الشك والمراجعة الذاتية [١٣]. ويتوازى مع هذا تاريخ الفلسفة الحديثة. وهنا لا نرى فقط مجالا للصراع بين مدارس متنافسة ـ العقلانية والتجريبية، المثالية والواقعية، الواحدية والتعددية، وهذا قليل من كثير من المذاهب الأكثر حيوية ـ ولكننا نذكر فقط نطاقا احتلت فيه مظاهر القلق الثقافي سالفة الذكر بؤرة الاهتمام الثقافي. ونلحظ في هذا المجال أن خطر العدمية ظل دائما عند السطح أو دونه، ابتداء من صراع ديكارت مع نزعة الشك، ومرورا بكانط واستجابته إزاء شكوك هيوم بشأن المعرفة البشرية، ووصولا إلى سلسلة من فلاسفة القرن العشرين، عند رسل وحتى رورتي، الذين ناضلوا ضد مراوغة الأسس الإبيستمولوجية الراسخة [١٤].

وحري أن نؤكد أن ليس بالإمكان النظر إلى الاستشراق باعتباره مجرد عرض أو نتيجة لهذه الحالة من التشوش والاضطراب الثقافي والفكري، ذلك لأنه ساهم أيضا في اطراد وتفاقم هذه الحالة. إن اكتشاف الحضارات القديمة والمتقدمة في الشرق كان إضافة إلى حالة الشك وفقدان اليقين التي تعانيها الثقافة، والتي بدأت تتشكك جديا في مدى صوابها هي. وشرع المفكرون الأوروبيون في أثناء هذه الفترة في صياغة فكرة التفرد الأوروبي،

أو في الحقيقة الفكرة التي تتحدث عن تفوقها الأصيل على الثقافات والأعراق الأخرى. ومع هذا فإن اللقاء مع الصين ثم مع الهند كان بمنزلة قوة إضافية جديدة أثرت في اتجاه مساوٍ ومضاد. ونذكر هنا ما قاله الباحث الاستشراقي الفرنسي رايموند شوّاب في هذا الصدد: «أدرك الغرب أنه ليس المالك الوحيد لماض فكري يثير الإعجاب». وهذه حقيقة جاء إدراكها «خلال فترة بدا فيها كل شيء كأنه جديد غير مسبوق واستثنائي» (١٩٨٤: المقدمة ص٢٣). علاوة على هذا، أثارت الاكتشافات الجديدة كما هائلا من الأسئلة الحرجة عن أصول وتفرد المسيحية، وكذا أصول السلالة البشرية والمصادر التاريخية للغات الأوروبية وعالمية المعتقدات الدينية والأخلاقية. وحيث إن الفترة كانت هي الفترة نفسها التي بدأت فيها صياغة العلوم الإنسانية، فليس لنا أن ندهش إذ نكتشف وجود مفكرين يجدون بحثا عن معلومات تتجاوز حدود كل من أوروبا وتاريخ الكتاب المقدس. وطبيعي، وفي مثل هذا السياق، فإن وجود حضارات غير أوروبية لها معتقداتها وسلوكياتها وأخلاقها المتقدمة، وإن بدت مختلفة جذريا، يمثل معلومات جديدة مهمة ولكنها مثيرة أحيانا للحيرة والارتباك.

ولكن ماذا عن أوجه المقارنة مع آسيا؟ شهدت المجتمعات الآسيوية يقينا ثورات عظيمة واضطرابات، سواء في مجالات السياسة أو الفكر. ولكن هذه الأحداث على جسامتها لم تسفر عن نتائج عميقة الأثر شأن النتائج التي أفضت إلى ميلاد العصر الحديث في التاريخ الأوروبي، والتي تحولت معها، خلال فترة قصيرة نسبيا إلى ثقافة كوكبية. ولنأخذ حالة الصين مثالا، مع رفضنا للتفسيرات التبسيطية المخلة التي تحدثنا عن «ركود» الصين كفرض أساسي. يوافق الباحث الصيني وين ـ يوان قيان على أنه خلال الفترة التي أعقبت حكم أسرة شنغ أرسلت الصين في مطلع القرن الخامس عشر بعثات بحرية عسكرية. ولكن الصين كانت تفتقر آنذاك إلى الظروف الاجتماعية ـ السياسية الواعدة، التي تفضي إلى إنتاج وتعزيز ودعم... سلسلة من العناصر الفكرية الجديدة تماما، والاتجاهات الجديدة، وأساليب الفكر الجديدة، شأن ما حدث في أوروبا منذ النهضة وما بعدها (١٩٨٥: ٣١-٣٢). ويدعم نيدهام هذا الحكم «أنجزت أوروبا نهضة وإصلاحا دينيا والتزاما عظيما بإحداث تغيير اقتصادي، وهو ما لم تنجزه الصين» (١٩٥٦: ٢٩٤). ذلك لأن الصين

كانت واقعة في قبضة النظام البيروقراطي الخانقة، ولم تشهد التحول الجذري إلى الحداثة إلا بعد أن اضطرها الغرب إلى ذلك. وثمة مثال مهم معارض يمكن أن يكون موضوعا للنقاش في حالة الانتفاضات الاجتماعية والسياسية في الصين، التي وقعت خلال الفترة التالية لانهيار حكم أسرة هان عام ٢٢٠م. أدت هذه الأحداث إلى عملية تدمير والإطاحة بالأيديولوجيا الكونفوشية السائدة، كما أدت إلى فترة طويلة من الفوضى الثقافية والفكرية. ومهدت السبيل لهيمنة ديانة أجنبية هي البوذية، ثم أخيرا إلى عصر إحياء ثقافي عظيم لأسرة سونغ. ويعلق المؤرخ آرثر رايت على هذه الفترة بقوله: «يلحظ المرء هنا اتجاها معاديا للتقليد تجاه كل المظاهر التقليدية القديمة، حيث نشهد عملية بحث قلقة ومحمومة التماسا لشيء جديد. وتضمنت هذه إعادة تفعيل، ثم تبني ما تم اقتباسه من دين غريب» (١٩٧١: ١٢٤). ولكن على الرغم من المقارنات السطحية مع مستهل الفترة الحديثة في أوروبا، يجب أن نؤكد أن هذه الحقبة من تاريخ الصين لم تشهد ما يميزها بالتوجه إلى الخارج للتوسع التجاري أو الإمبريالي خارج نطاق نفوذها التقليدي. كما لم تشهد أي شيء يماثل المشروعات الحرة المدفوعة بوحي الرأسمالية، أو ظهور نظام الدول القومية. ومن ثم لا شيء يمكن في التحليل النهائي أن نقارنه بالتحولات التي حدثت في أوروبا.

وها نحن لم يبق لنا في النهاية سوى الفرض المسبق القوي، وهو أن ظهور وتطور الاستشراق في الغرب اقترن على نحو وثيق بظروف تفردت بها أوروبا خلال الفترة الحديثة ـ وهذه هي ظروف الثورة الثقافية والتوسع الكوكبي ـ وساعدت هذه الظروف أولا على خلق فراغ أليم في قلب الحياة الروحية والفكرية لأوروبا، وثانيا، ميلاد أوضاع سياسية جغرافية «جيوبوليتيكية» يسرت انتقال رؤى عالمية بديلة من الشرق. وسوف نعمل خلال القسمين التاليين من الكتاب على التوسع في عرض واختبار هذه الآراء الأولية التمهيدية، وذلك عن طريق تتبع جماع التطور التاريخي للاستشراق على مدى القرون الأربعة.

الجزء الثاني
صناعة الشرق

3

الهوس بالصين:
عصر التنوير

من العالم القديم إلى العالم الوسيط

قبل محاولة سرد تاريخ اللقاءات الفكرية بين الشرق والغرب في عصر التنوير، أراني في حاجة إلى التطلع بنظرة عجلى إلى التبادلات الثقافية الباكرة بين الشرق والغرب في العالم القديم. نعرف أن الإسلام امتد بحيث غطى منطقة الشرق الأوسط ابتداء من القرن السابع الميلادي وما بعده. وبدا كأنه صنع حاجزا عقليّا وماديّا لا سبيل إلى اختراقه في العصور الوسطى بين ثقافات المتوسط وثقافات جنوب وشرق آسيا. وأدى هذا إلى طمس حقيقة أن التبادل التجاري بين الشرق والغرب في العالم القديم كان قد أسّس على قواعد صلبة وقتما كان الإغريق يرسون الدعائم الفلسفية للفكر الغربي. واستمر هذا التبادل في الازدهار باطراد على مدى فترة الهيمنة الرومانية وتأسيس المسيحية. وطورت وقتذاك الإمبراطورية

«مثلما نزع الجيزويت إلى أن يروا الكونفوشية في ضوء مشروعهم هم، كذلك كانت الحال بالنسبة إلى «الفلاسفة» الذين صاغوا تأويلاتهم في ضوء أفكار التنوير. وعكست تأويلاتهم بذلك فلسفتهم السياسية والصورة الطوباوية التي تمنوها لأوروبا بعد أن تتحول»

المؤلف

الهخامشية (الأخمينية) (*) لبلاد فارس البنية الأساسية المتقدمة للطرق السريعة والعملة المشتركة، وذلك من القرن السادس وحتى القرن الرابع ق.م. وامتدت هذه الطرق إلى مسافات بعيدة وصلت إلى وادي الإندوس مما ساعد على تيسير التجارة ليس بين الهند ونهر الفرات فقط، بل أيضا على طول طرق الحرير الشهيرة التي تصل المتوسط بالشرق الأقصى. وتؤكد الشواهد الكثيرة ازدهار التجارة في العصر الروماني حيث كانت تجري عمليات تبادل لإبدال التوابل بالصوف والفضة والذهب. ومن الجدير ذكره أنه خلال هذه الفترة أيضا حلت الإسكندرية ومنذ تأسيسها عام ٣٣٢ق.م محل أثينا كمركز للحياة الفكرية الهيلينية. وكانت الإسكندرية بمنزلة منطقة تقاطع طرق للتبادل التجاري والثقافي بين الشرق والغرب.

وليس لنا أن ندهش في مثل هذا السياق إذا عرفنا أن سلعا أكثر تجريدا من التوابل أو الذهب حُملت على طول طرق القوافل والطرق البحرية، خاصة مع وجود بعض المؤشرات على حدوث عملية نقل ثقافي بين الشرق والغرب. وثمة اعتقاد أن فيثاغورس الذي أثر تأثيرا عميقا في أفلاطون قضى شطرا من حياته في مصر حيث تعلم بعضا من الفلسفة الهندية. وغير خافٍ أن الفلاسفة العراة كانوا من الموضوعات التي أثارت فضول المفكرين في العالمين الإغريقي واليوناني قديما. كذلك كان الرهبان البوذيون معروفين في العالم الهيليني. ومن المسلم به أن القدر الأكبر من هذه المعلومات هي معلومات تأملية نظرية وغير مؤسسة على شواهد وبراهين موثقة، وإن كنا نعرف عن يقين أن الإمبراطور الهندي أسوكا (٢٢٨ق.م) عمل على نشر التعاليم البوذية إلى ما وراء حدود بلاده، وأرسل المبشرين الرهبان في بعثات في اتجاه الغرب يحملون رسالة بوذا، وترجموا بعضا من مراسيمه المستوحاة من البوذية إلى اللغتين الإغريقية والآرامية. بيد أن غزو الإسكندر المقدوني للهند عام ٣٢٧ق.م يمثل أهم حدث درامي موثق تاريخيّا عن الحوار بين الشرق والغرب. وحري أن لا ننسى أن الإسكندر الذي تعلم على يدي أرسطو لم يكن معنيّا فقط بالغزو العسكري والتوسع السياسي، بل واضح أن مثله

(*) الإمبراطورية الهخامشية: Achaemenid Empire وتسمى أيضا الإمبراطورية الفارسية الهخامشية (٥٥٩-٣٣٠ق.م). أكبر إمبراطورية عرفها التاريخ القديم. امتدت من آسيا الوسطى وأفغانستان وشمال باكستان والعراق وشمال السعودية وشرق المتوسط ومصر غربا حتى أجزاء من ليبيا. حققت إنجازات ثقافية واقتصادية مهمة إلى أن هزمها الإسكندر. المؤسس هخامش (أخمينيس)، وأشهر الملوك من بعده قورش وقمبيز الأول [المترجم].

الأعلى أيضا هو «عقد زواج بين أوروبا وآسيا» (انظر هابفاس ١٩٨٨ : ٧). وليس من شك في أن الإسكندر ورفاقه كانت لديهم بعض المعرفة عن الهند، وأنهم اغتذوا على قصص رواها المؤرخ الإغريقي كتسياس الكنيدي (توفي ٤٠٠ق.م) صاحب العديد من المؤلفات عن بلاد فارس والهند. واصطحب الإسكندر معه في حملته كثيرا من الفلاسفة، نذكر من بينهم فيرو مؤسس مدرسة الشك. وواضح أنه بذل الجهد للتعرف على الأفكار الدينية والفلسفية السائدة في الأراضي التي أخضعها لسيطرته. وكم هو جدير بالاهتمام تأمل إلى أي مدى أفضى هذا الوضع إلى تبادل حقيقي للأفكار. ونلمس يقينا بعضا من التوازيات الحقيقية بين نظرة «النساك» الهنود من مثل غوتاما بوذا من ناحية، وبين أفكار الشكاك من ناحية أخرى. إذ كان كلاهما معنيّا بآلام ومعاناة البشر والحرص على تحقيق حالة من رباطة الجأش من خلال التهذيب والانضباط الذهني. وثمة فيلسوف آخر اصطحبه الإسكندر، ويدعى أونسيكريتوس الذي لم يتأثر فقط بضبط النفس عند الفلاسفة العراة الهنود وقدرتهم على تحمل أشكال من الألم شديد القسوة من دون شكوى، بل رأى في عريهم تعبيرا عن «الموقف الطبيعي» وانتمائهم إلى مبادئ أخلاق الطبيعة. واتخذ الفلاسفة الإغريق المعروفون باسم الكلبيين هذا العامل في نقدهم لأعراف الإغريق.

وحين يصل بنا الحديث إلى التأثير المحتمل للفكر الهندي في المسيحية نعود أدراجنا ثانية إلى نطاق التأمل والتخمين النظريين وإلى مظاهر التوافق التي تستثفر الفكر. وثمة تخمينات منذ منتصف القرن التاسع عشر بشأن الروابط التاريخية المحتملة بين المسيحية والبوذية. ونجد في الحقيقة بعضا من أوجه التماثل المثيرة للانتباه بين الاثنين التي تستصرخنا بإلحاح طلبا لتفسيرها. وسوف نعود إلى دراسة وفحص هذه التخمينات بتفصيل أكثر في الفصل الخامس، ولكن يجب علينا في الآونة الراهنة أن نؤكد أن انتقال الأفكار من الهند إلى الغرب مع بداية التاريخ الميلادي ليس أبدا بالأمر بعيد الاحتمال، من وجهة نظر تاريخية بحتة. وسبق أن أشرنا إلى انتشار الإرساليات التبشيرية التي بعث بها أسوكا في اتجاه الغرب، وإلى انفتاح الإغريق للتأثير الشرقي. علاوة على هذا فإن عبادات أورفيوس وديونيسيوس وميثراس (*) التي ازدهرت في كل أنحاء

(*) أورفيوس شاعر وموسيقار أسطوري، والأورفية ديانة أسطورية إغريقية. وديونيسيوس إله الخمر والقصف والعربدة وتمجيد الخصوبة في الطبيعة عند الإغريق. وميثراس إله النور عند الفرس [المترجم].

العالم الإغريقي الروماني والتي ربما قدمت نموذجا للكثير من جوانب العقيدة والعبادة المسيحية مع كل مظاهر تطورها في القرون الأولى التي أعقبت المسيح، يجمع بينها يقينا تراث مشترك مع ديانات الهند. ونعود لنقول إن القسط الأكبر من هذا الرأي تخميني، وإن ثمة تساؤلات بشأن أولوية هذا على ذاك لا يزال من الصعب الإجابة عنها. ولكن الشيء اليقيني في هذا كله أن أي محاولة لفصل التراث الغربي عن التراث الشرقي هي محاولة جد مصطنعة. وعلى الرغم من صعوبة تحديد وتتبع خطوط مباشرة للتأثير، إلا أن في الإمكان فهم تطور المسيحية على نحو أفضل خاصة ما يتعلق باهتمامها بالروح ونزوعها الصوفي إذا ما بحثنا أصول نشأتها داخل سياق أوسع نطاقا، ونظرنا إليها باعتبارها جزءا من تراثات أوسع نطاقا مما تحدثت عنه الروايات المعتمدة (١).

زد على هذا أن ثمة مؤشرات تدل بوضوح على أن الأفكار الغنوصية (*) التي كان لها دور مهم في التطور الباكر للعقيدة المسيحية، تأثرت بالفكر البوذي والهندي. وجدير بالذكر أن كلاّ من كليمنت (توفي ٢٢٠م) وأوريجين (١٨٦ - ٢٥٣م) كانا مواطنين من مواطني الإسكندرية، وعلى دراية جيدة بعديد من جوانب الفلسفة الهندية. ونجد عددا من التوازيات المثيرة للانتباه بين أفكار الغنوصيين، من مثل الاهتمام بالروح وحياتها الباطنية ومصيرها وبين الأفكار المألوفة في الشرق (٢). فضلا على هذا فإن الفيلسوف الروماني أفلوطين (**) (٢٠٥ - ٢٧٠م) علَّم في الإسكندرية ثم أصبح رائدا مهمّا في صياغة الأفلاطونية الجديدة المسيحية والتراث المسيحي الصوفي، ومعروف اهتمامه الكبير بالفكر الشرقي، وسفره إلى بلاد فارس التماسا لهذا الفكر. ولعل ما هو أكثر إثارة من حالة الفكر الغنوصي ما نراه من توازيات مثيرة بين فكر أفلوطين وبعض الأفكار الفلسفية في التراث الهندي (٣).

واجْتُزِئ الحوار بين أوروبا والشرق نتيجة التوسع المفاجئ للإسلام في القرن السابع الميلادي، ثم استؤنف ثانية مع الرحلات البطولية إلى الصين خلال القرن الثالث عشر التي قادها الأخوان الفرنسيسكان بلانو كاربيتي ووليام روبروك،

(*) الغنوصية Gnostic: مذهب العرفان، أو العارفية، هي مدرسة عقائدية وفلسفية نشأت حول القرن الأول الميلادي تقول بأن المادة شر، وبأن الخلاص يأتي عن طريق المعرفة الروحية [المحرر].

(**) الفلاسفة كليمنت وأوريجين وأفلوطين فلاسفة مصريون ميلادا ونشأة وأصولا. ولكن ينسبهم البعض إلى روما نظرا إلى حياتهم العلمية في الإسكندرية - أو مدرسة الإسكندر خلال العصر المسمى الهيلينستي [المترجم].

وكذلك الرحلات الأكثر شهرة التي كان على رأسها نيكولو وماركو بولو. وحري أن نشير إلى أن ما اتسمت به هذه الاتصالات من طبيعة غامضة ضاعفت من النظرة المغلقة إلى العالم المميزة للعصور الوسطى، ومن ثم لم تسمح بأي تلاقٍ فكري حقيقي بين الشرق والغرب. ولكن هؤلاء الرحالة أحدثوا تأثيرا مهمّا إذ أثاروا من جديد اهتمام الغرب ببلدان الشرق المحفوفة بالأسرار والخيال والأساطير. لقد كان الشرق بالنسبة إلى الغرب في العصر الوسيط «لايزال أرضا يسكنها بشر يسيرون على قدم واحدة ولهم رؤوس كلاب، وتعيش فيها حيوانات من نوع وحيد القرن والغريفين(*)، والعقارب المجنحة والنمل المنقب عن الذهب وفردوس سردية التكوين في الكتاب المقدس وشعب يأجوج ومأجوج» (ألموند ١٩٨٦ : ٨٥). ولكن هذه الحملات البحرية شهدت البدايات الأولية لتكوين سلسلة جديدة تماما من الاهتمامات والمعتقدات الخاصة بالشرق التي اضطلعت بدور بالغ الأهمية في بناء الفروض الخيالية والفكرية للعقل الأوروبي [٤].

الجيزويت ورؤية جديدة عن الصين (كاثاي)

قصتنا عن تلاقي التنوير بالأفكار الوافدة من الشرق، خاصة من الصين، تبدأ برحلات الاستكشافات الكبرى وما تلاها من توسع للقوى الاقتصادية والسياسية الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ومن ثم فإن أي محاولة لفهم تلاقي عقول أوروبا وآسيا يتعين النظر إليها في إطار هذا السياق. لقد كانت هذه البطولات بمنزلة إعلان عن بداية فترة مكثفة لاستكشاف المناطق البحرية في جنوب وشرق آسيا، ومهدت كذلك الطريق للتوسع السريع في التجارة والتواصل. وطبيعي أن هذا التوسع تولد عن، مثلما أفاد في، تيسير التغيرات الاقتصادية الثورية والتغيرات السياسية الحادثة في أوروبا آنذاك [٥].

ولكن الحوافز التي أججت هذا التوسع الدرامي والمصيرى الأوروبي تجاه الشرق حوافز مركبة، وتشتمل على عوامل كثيرة تتراوح ما بين الانفتاح الفكري الجديد، والفضول المعرفي المتولد عن حركة النهضة وصولا إلى الحاجة إلى توسيع الأسواق وتفادي الإسلام في محاولة البحث عن طرق للتجارة ممتدة إلى الشرق. ولكن ربما كان الحافز الديني على قدم المساواة من حيث الأهمية. والحقيقة أنه ظل عاملا مهمّا في الكثير جدّا من أعمال دراسة وتصنيف وتأويل أفكار الشرق

(*) الغريفين griffin: حيوان خرافي نصفه بشر ونصفه أسد [المترجم].

على مدى القرون التالية. وأيّا كانت الدوافع الأساسية التجارية أو السياسية طويلة المدى إلا أن الرغبة في هداية أرواح «الكفرة» في آسيا إلى الإيمان الصحيح، كانت الأساس الحقيقي الذي بدأت منه مهمة التوجه إلى عقل الشرق واكتشافه. وهكذا كانت مهمة الإرساليات التبشيرية للجيزويت التي تمثل كتائب الصدام للثورة الكاثوليكية المناهضة للإصلاح وتغلغلت في الهند والصين واليابان خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ومن هنا وفد إلى الوطن أوروبا أول فهم تفصيلي لفكر وثقافة الشرق. واستهدفت هذه الإرساليات يقينا تحويل «الوثنيين» عن عقيدتهم إلى العقيدة الكاثوليكية. ولكن مع هذا يجب ألا ننسى أن قساوسة «جماعة يسوع» لم يكونوا من المتعصبين أو إنجيليين محدودي الأفق، بل كانوا على درجة عالية من التعليم والثقافة، استوعبوا المثل العليا التي رسمها العقل المتفتح للحركة الإنسانية في عصر النهضة، وطوروا نظرة إكبار واحترام للحضارة الصينية بخاصة ولفلسفتها الكونفوشية وآدابها ومؤسساتها. وبعثوا إلى أوروبا روايات مفصلة وودية عن معتقدات وممارسات الشعب الذي سعوا إلى «هدايته». وترجموا أيضا بعضا من المتون الكلاسيكية للكونفوشية إلى اللاتينية، والتي صدرت للمرة الأولى عام ١٦٨٧ في باريس تحت عنوان «كونفوشيوس فيلسوف الصين Confucius Sinarum Philosophus». وقرئت التقارير والترجمات على نطاق واسع في أوروبا خلال الفترة الأخيرة من القرن السابع عشر. وكان للأفكار التي نقلتها إلى الغرب أثرها العميق في العقل الأوروبي وقتذاك. وأسهمت على نحو عميق في الجدل الأيديولوجي الذي كان دائرا على مدى فترة التنوير. وقامت بدور في صياغة بعض الأفكار الرئيسية لهذه الفترة الزمنية، الأمر الذي تحقق بوسائل لم تصادف اعترافا كافيا في أغلب الأحيان.

وكانت للجيزويت خطتهم الخاصة في حدود المهام المرسومة لهم. وطبيعي أن كانت هذه الخطة هي هداية الصينيين. وأدركوا أن إنجاز هذا الهدف يستلزم بالضرورة فهم نظرة الصين إلى العالم، والدخول معهم في نوع من الحوار. وبذلك كانوا حسب هذه الرؤية أول باحثين استشراقيين، وأول من نقلوا إلى الغرب صورة عن الفلسفة الكونفوشية والنظرة الصينية إلى العالم. ويعبر عن هذا المؤرخ كولن ماكيراس بقوله: «تمثلت المحصلة النهائية في أن أوروبا القرن الثامن عشر عرفت الكثير عن الصين» (١٩٨٩ : ٣٧). وعلى الرغم من أن الجيزويت أخفقوا في النهاية في تحويل الصينيين إلى

المسيحية، إلا أنهم نجحوا نجاحا باهرا في تفسير الصين للغرب (المرجع نفسه ـ ص٣٠). وكشف هذا التفسير حتما عن خطة التبشير. إذ اعتقدوا أنهم بعقدهم مقارنات عن كثب بين الفروض الفلسفية الأساسية لكل من الصين والمسيحية سوف يكون بالإمكان البرهنة على أن الصينيين سيثبتون أنهم أصحاب رؤية تنويرية تؤهلهم لتلقي وقبول الرسالة المسيحية [٦]. وترتبت على هذا نتائج من بينها أنهم اتجهوا إلى رسم صورة الصينيين باعتبارهم شعبا متقدما أخلاقيّا وسياسيّا يحكمه حكام حكماء ذوو علم عظيم عمدوا إلى ترسيخ المبادئ الفلسفية الأساسية الخاصة بالأخلاق والمجتمع على أساس من عقل بشري كلي. ويتضمن هذا الرأي بعض عناصر صادقة. ذلك لأن الصين كشفت آنذاك عن خصائص للحكمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تتمناها أوروبا لنفسها وقتذاك وتحسد الصين عليها. بيد أنها في الوقت نفسه اشتملت على جرعة قوية من المبالغة والنظرة المثالية التي خدمت أهداف خطتهم هم. علاوة على هذا، تصور الجيزويت حكام الصين الفلاسفة في صورة من أرسوا دعائم إيمان بالرب على أساس من النور الطبيعي للعقل. وهذا فرض من شأنه أن يجعلهم يتصورون أن من السهولة بمكان هداية الصينيين وتحويلهم عن عقيدتهم. ولكنه فرض لم يحظ بقبول آخرين من المجادلين من أمثال بايل صاحب خطة مختلفة عن خطة الجيزويت، والذي أكد أن المثقفين الصينيين هم ملحدون في الحقيقة.

علاوة على نقل التقارير والمتون، عمد الجيزويت إلى إنجاز أسلوبهم الفريد في الارتباط التأويلي بالأفكار والممارسات الدينية للصين. ويمثل هذا وسيلة من بين وسائل أخرى كثيرة إيذانا ببدء الحوار الوشيك بين الشرق والغرب. وسرعان ما أدرك الآباء المبشرون الأوائل، من أمثال ماثيو ريتشي، فور وصولهم إلى الصين أنهم لا يتعاملون مع ثقافة بدائية، بل مع حضارة عريقة تضارع، بل ربما أقدم، من حضارة أوروبا، وأن لشعبها ميراثا من لغة وأدب ومنظمة عقيدية معقدة ومتقدمة شأن ميراث ومنظومة المسيحية. لذلك كان من العبث تماما السعي للإطاحة في سهولة ويسر بمعتقدات ولغة الكونفوشية وإبدالها بالإيمان المسيحي. ومن ثم بدا لازما نوع من المواءمة والتوفيق ولو في المظاهر أو الشعائر. لذلك فإن ما فكر ريتشي وخلفاؤه في عمله هو تأويل هذه العقيدة بدلا من قمعها» (غاي ١٩٦٣ : ٤٥)، والعمل

لا باعتبارهم غرباء يسعون إلى فرض طائفة غريبة تماما من المذاهب والممارسات على الصينيين أبناء البلد، بل التسلل للنفاذ إلى أعماق قلب وروح الصين. ورأوا أن يعملوا أولا على تبني تعاليم وعادات الدارسين البيروقراطيين، أي كبار الموظفين في الدولة، ثم العمل بذكاء ودقة على ملاءمة الشعائر الكاثوليكية مع الأعراف والممارسات الكونفوشية. وتراوحت هذه الإستراتيجية ما بين اتباع أمور تبدو سطحية نسبيّا من مثل استخدام الملابس الكونفوشية أثناء إقامة شعائر القداس والصلاة، وحتى مسائل أكثر إثارة للجدل تتعلق بملاءمة أفكار كونفوشية من مثل عبادة السلف وحتى فقه الإلهيات المسيحي. ومع مرور الزمن ظهر آباء يتحلون بروح أكثر جسارة، من مثل الأب فوبيلي في الهند. والتمس هؤلاء سبيلا لعمل ملاءمة لسانية/تأويلية (هرمنيوطيقية) بين المتون المقدسة الشرقية والمسيحية، الأمر الذي تجاوز حتما حدود أصول العقيدة، أي الأرثوذكسية. ونلحظ أن المسؤولين عن مرجعية أصول العقيدة، أي الحراس القيمين على الأرثوذكسية في روما لم يكونوا راضين دائما عن هذه الجهود، ورأوا فيها نهجا خطيرا يخفف من نقاء الإيمان الكاثوليكي. وأخيرا، وفي عام ١٧٤٢، أصدر البابا أوامره بإيقاف هذه التجربة الجسورة للحوار بين الثقافات [٧].

وسرعان ما تواترت عقب تقارير الآباء الجيزويت تقارير من الرحالة. ومع انتصاف القرن الثامن عشر توفر كم كبير من الكتابات عن حضارات آسيا العظيمة التي تستثير الحماس والحوار بين فئات المتعلمين في أوروبا الذين أصبحوا، بنص كلمات أحد المؤرخين «مخبولين بما لديهم من رؤية عن كاثاي (الصين)» (إدواردس ١٩٧١ : ١٠٣). والحقيقة أنه في عام ١٥٥٣، بل قبل أن يتدفق على أوروبا فيض تقارير الآباء الجيزويت، نشر الفرنسي غوبوستيل كتابا عنوانه «عجائب العالم»، عمد فيه إلى تأكيد تفوق الشرق على الغرب، ومضى إلى أبعد من هذا حيث زعم أن المسيحية ليس لها احتكار حقيقة الوحي الإلهي. وأكد أيضا أن «الفهم الشرقي هو الأفضل في العالم». وتصور اليابان نوعا من يوتوبيا العقل الطبيعي (الاقتباس من بوسما ١٩٥٧ : ٢٠٨). وجدير بالذكر أن المتحمسين الأوائل للشرق من أمثال بوستيل اضطروا إلى الاعتماد على شذرات من المعلومات غير الموثقة. ولكن في عصر فولتير والموسوعيين توفر عدد من الدراسات المنهجية عن آسيا، من أشهرها دراسة تاريخية في أربعة مجلدات عن

الصين، تأليف جان بابتيست دو هالد وعنوان ترجمته الإنجليزية عام ١٧٣٦: «تاريخ الصين العام». وصدرت طبعته الفرنسية قبل هذا بعام واحد. واتصف هذا العمل شأن كتابات كثيرة جدًا للجيزويت خلال هذه الفترة بالإطراء الشديد للصين وامتداح كل جوانب الحياة الاجتماعية والفكرية فيها علاوة على عقد مقارنات كثيرة مع أوروبا، ليست في مصلحة أوروبا.

وكم هي مثيرة قائمة المفكرين الذين أبدوا، منذ التنوير وما قبل التنوير، اهتماما يتجاوز حدود الاهتمام العابر بالفلسفة الشرقية. وتضم هذه القائمة مفكرين من أمثال مونتيني ومالبرانش، وبايل وولف وليبنتس وفولتير ومونتسكيو وديدرو وهيلفتيوس وكيزناي وآدم سميث [٨]. إذ افتتنوا جميعا بفلسفة الصين وسلوك الدولة ونظامها التعليمي. وعمدوا بكل الوسائل الممكنة إلى أن يصطنعوا منها مرآة يرون فيها أنفسهم ويدرسون أوجه القصور الفلسفية والمؤسسية في أوروبا، ورأوا فيها نموذجا يحفز إلى إنجاز إصلاح أخلاقي وسياسي. ووجدوا فيها كذلك أداة لتجريد المسيحية من كل ادعاءاتها بالتفرد. وجدير بالذكر أن غويوم بوستيل رأى الشرق في القرن السادس عشر نوعا من اليوتوبيا (زعم أنها يوتوبيا حقيقية على عكس اليوتوبيا الخيالية التي حدثنا عنها توماس مور). واتخذ من صورة الشرق سببا لتوجيه اللوم والدعوة لإصلاح العقيدة المسيحية بعد ما لحقها من ضلال وتحلل. وأكثر من هذا أنه في أواخر ١٧٦٩، وبعد أن انحسر الهوس بالصين، قال بيير بوافر:

> **تقدم لنا الصين صورة تأسر الألباب عما يمكن أن يكون عليه العالم كله إذا ما أضحت قوانين هذه الإمبراطورية هي القوانين النافذة في كل الأمم. اذهب إلى بكين، واملأ عينيك بالنظر إلى أعظم البشر (كونفوشيوس)؛ إنه الصورة الحقة والكاملة للسماء.**
>
> **(الاقتباس من داوسون ١٩٦٧، ٥٥)**

وكم من مرة استخدم المفكرون الشرق أداة يهجون بها المؤسسات الأوروبية والدعوة إلى إمعان النظر فيها بعيني امرئ أجنبي، واتخذوه عدة أدبية ساعدتهم على صرف أنظار الرقيب الرسمي. ولعل أشهر الأعمال في هذا الصدد كتاب مونتسكيو «رسائل فارسية»، الذي صدرت أول طبعة منه عام ١٧٢١. ويحدثنا مونتسكيو في كتابه هذا عن اثنين من وجهاء الفرس سافرا إلى باريس، وسجلا

ملاحظاتهما عن مظاهر الخطأ والخطل في الحياة الاجتماعية والأعراف الفرنسية. وثمة أمثلة أخرى مهمة نذكر من بينها كتاب ماركيز دارجان «رسائل صينية»، الصادر عام ١٧٣٩. ويستخدم المؤلفان في كتابيهما الصين الوثنية وسيلة لانتقاد وهجاء أخلاقيات وسلوكيات أوروبا المسيحية. وإذا كانت الصين الكونفوشية هي موضوع الاهتمام الرئيسي، فإن كونفوشيوس نفسه بلغ درجة العبادة «القدير الراعي للتنوير» كما عبر أحد المؤرخين ساخرا (رايخوين ١٩٢٥ : ٧٧). وكتب لاموث لوفوبير في مطلع ١٦٤٢ كراسة عنوانها «فضيلة الزنادقة». نراه هنا يضع كونفوشيوس بقوة نداً على قدم المساواة مع حكماء الغرب. وبعد ذلك بمائة عام أعلن ماركيز دارجان أن كونفوشيوس أعظم من أنجبته البشرية. ولقد كانت هذه الآراء نموذجا لما يقال في تلك الفترة [٩].

وشهدت الأعوام الأخيرة جدلا واسعا وخلافا بشأن مصداقية تأويلات التنوير للكونفوشية. وتعتبر هذه التأويلات يقينا أكثر تعقدا من حيث المفاهيم وأكثر انتشارا من حيث الواقع التاريخي مما اعتقده «الفلاسفة ومعلموهم من الجيزويت. وتضمنت رواياتهم عناصر كثيرة من التفكير الإسقاطي والقائم على الأماني، سواء من حيث الفلسفة الكونفوشية، وكذا ظروفها الاجتماعية والسياسية. وهكذا نزعوا إلى النظر إلى ما سُمي «الكونفوشية الجديدة» - وهو المصطلح الذي اصطنعه الجيزويت في القرن السابع عشر - باعتبارها إفسادا للكونفوشية القديمة التي تغلغلت فيها حتى النخاع معتقدات خرافية. ولم يكن ثمة فهم واضح ووافٍ، بل ولا حتى اهتمام حقيقي لطبيعة الطاوية والبوذية ودورهما على مدى كل شبكة الحياة الثقافية والفكرية في الصين [١٠]. وسوف نخطئ إذا أنكرنا أن فترة التنوير شهدت افتتانا مذهلا كشف عنه الفهم الأوروبي للإطار الفلسفي والسياسي للصين، مما تولد عنه تعاطف حقيقي ورغبة أصيلة صادقة للتعلم منه. ولكن من الواضح، كما هي الحال على سبيل المثال في مسألة ما إذا كان الكونفوشيون يؤمنون بآلهة أم لا، أن هذا الفهم نقّي وشُوِّه على أيدي أوروبا المعاصرة آنذاك، حتى ليمكن القول إنه صياغة أوروبية. وهكذا، فمثلما نزع الجيزويت إلى أن يروا الكونفوشية في ضوء مشروعهم هم، كذلك كانت الحال بالنسبة إلى «الفلاسفة» الذين صاغوا تأويلاتهم في ضوء أفكار التنوير. وعكست تأويلاتهم بذلك فلسفتهم السياسية والصورة الطوباوية التي تمنوها لأوروبا

بعد أن تتحول. ولكن أيّا كانت دقة التصورات الأوروبية عن الصين، فإن الصين أضحت يقينا مدمجة بقوة في وعي التنوير الأوروبي وتمس كثيرا من جوانب الحياة الفكرية والثقافية لهذا الوقت. وسوف ندرس في القسم التالي بعض أبرز مفكري هذه المرحلة ممن ساهموا في هذه العملية.

«الفلاسفة» والصين

نبدأ باثنين من المفكرين سبقا الموجة العظمى للهوس بالصين في فرنسا، ولكنهما استبقا القضايا التي كانت الشغل الشاغل لهذه الموجة بوسائل جديرة بالاهتمام. أول هذين المفكرين كاتب المقالات الفرنسي العظيم ميشيل دو مونتيني (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢)، وهو داعية مفوّه في الدفاع عن الأخلاق الإنسانية وناقد للتعصب الديني في أيامه. والتقط سريعا بعض شذرات وقصاصات من المعلومات الجديدة التي وصلت من الشرق آنذاك، وسرعان ما استخدمها لأغراضه السجالية. واعتمد في كثير من مقالاته على مثال الصين بغية تشجيع قرائه على تبني نظرة أرحب وأكثر انفتاحا إزاء الشؤون الأوروبية. وحثهم على تأمل «العالم وإلى أي مدى هو أكثر اتساعا وأكثر تنوعا من عالم القدماء أو حتى العالم الذي اكتشفناه نحن بأنفسنا» (١٩٥٨ : ٣٥٢). ويوضح المؤرخ دافيد لاش أن مونتيني اعتاد أن «يستخدم الشرق لمؤازرة قضاياه عن عدم يقين المعرفة، والتنوع اللانهائي في العالم والشمولية الكونية للمبادئ الأخلاقية» (١٩٧٧ : ٢٩٧). ونلحظ أن اهتمام الفيلسوف الفرنسي مالبرانش (١٦٣٨: ١٧١٥) يمضي إلى ما هو أعمق، معبرا عن الاهتمام واسع النطاق بالصين منذ أيام مونتيني، ويحكي لنا كثيرا عن الدور الذي بدأت الفلسفة الصينية تؤديه في الحياة الفكرية وقتذاك. وأجدني هنا في حاجة إلى الإشارة إلى كراسة كتبها بعنوان «حوار بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني بشأن وجود وطبيعة الرب». ونرى العنوان واضح الدلالة جدّا في الإشارة إلى ما تضمنته الفلسفة من حافز جديد للتفاعل بين الثقافات. ويعرض في كراسته الكونفوشية باعتبارها إحدى صور فلسفة سبينوزا ـ وهو ربط كان شائعا في أيامه. ونلحظ أن الحوار مصمم لبيان الجمود الأصولي «الأرثوذكسي» لموقفه. وليس المهم هنا هو فقط تسليم مالبرانش بأن قراءه على ألفة بالكونفوشية، مفترضا أنهم سيدركون علاقتها الوثيقة بموضوع الحوار الذي يشارك فيه، بل المهم أيضا ما نلمسه عنده وعند كثيرين من مفكري

التنوير الذين أتوا من بعده، إن الفلسفة الشرقية أضحت منتشرة كسلاح فعَّال يجري استخدامه لتحقيق أهداف أوروبية خالصة. وهذه استراتيجية سنصادفها في كثير من سياقات الفكر منذ ذلك التاريخ وحتى يومنا هذا (١١).

واستمر اهتمام بيير بايل (١٦٤٦ ـ ١٧٠٦) بالشرق وطوَّر ما كان عليه مونتيني. إذ كان مثله معنيّا باستثماره سلاحا مؤثرا في الجدل الدائر، خصوصا في ما يتعلق بهجومه على مناخ التعصب الذي أعقب وقف العمل بمرسوم نانتس (*) عام ١٦٨٥. والتزم بايل منهجا هداما كان له تأثيره القوي على المفكرين «الموسوعيين» في القرن الثامن عشر. وكان بايل عضوا في جماعة من الفلاسفة الراديكاليين تسمى المفكرين الأحرار Les Libertins الذين تميزوا بمنهج الشك المناهض للتسلط واتخذوا من الصين أداة فعالة في صراعهم ضد الكنيسة الرسمية. واستخدموا تاريخ الصين القديم أساسا لهدم التأريخ الزمني التقليدي الذي تحدث عنه الكتاب المقدس. واستثمروا الموقف التنويرى للصين القائم على التسامح، كما يبدو في ظاهره للهجوم على التعصب الديني والاضطهاد داخل البلاد. ويعبر عن هذا أحد المؤرخين بقوله: «كان بايل يمثل أوج الإنجاز لسلسلة ممتدة من المفكرين الذين استثمروا مثال الصين في محاولتهم تحرير أنفسهم من أنماط الفكرة المفروضة مسبقا» (غاي ١٩٦٣ : ١٢٧). وإذا كان مالبرانش معنيّا بالدفاع عن رؤيته الخاصة للديكارتية، فإن بايل ـ على خلاف ذلك ـ يرصد جهوده الفلسفية لتقويض دعائم كل الدعاوى الدينية والميتافيزيقية بشأن امتلاكها للحقيقة. ونراه في مؤلفه الشهير «القاموس التاريخي والنقدي» لعام ١٦٩٧ ينبري للشك في الفروض الفلسفية التي تشكل أساسا لكل عقيدة مذهبية. ولم يقصر جهده على علماء الإلهيات فقط، بل وأيضا الفلاسفة من أمثال سبينوزا وليبنتس. وسعى بهذا من أجل تأسيس دعائم مبدأ التسامح. علاوة على هذا، نراه على عكس الجيزويت يؤكد أن الصينيين ملحدون. وهذه نظرة استهدفت بيان أن الإيمان المسيحي بوجود إله ليس شرطا مسبقا ولازما من أجل تأسيس نظام أخلاقي صحيح في المجتمع.

(*) مرسوم نانتس Edict of Nantes : قانون أصدره هنري الرابع ملك فرنسا في ١٥٩٨/٤/١٣. يمنح الحرية الدينية وكامل الحقوق المدنية للبروتستانت الهوغونوت، وينص على أن تدفع الدولة رواتب للقساوسة، والسماح بالعبادة العامة في فرنسا دون العاصمة باريس، ورفضه كهنة الكاثوليك [المترجم].

ويعتبر فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) دون أدنى ريب الرائد الفرنسي لنزعة حب الصين التي راجت آنذاك. قدم أعمالا درامية من مثل «يتيم الصين L'Orphelin de la chin (1755)، وقصصا من مثل «زاديغ» Zadig (1748). واقتدى بالنهج الاستشراقي السائد في أيامه، من حيث استخدام شرق من نسج الخيال كوسيلة للإمساك بمرآة نقدية تكشف الأعراف الأوروبية. ولكنه عرض آراءه في الفلسفة الكونفوشية في صراحة واضحة ودون مواربة في كتابه «مقال في الأخلاق» Essai sur les moeurs (1756) واستثمره ليشن هجوما مباشرا على المؤسسات السياسية والدينية في أيامه. وأكد هنا التفوق الأصيل للفلسفة الأخلاقية الصينية، وكذا تفوق نظام الصين السياسي الذي زعم أنه لا يرتكز على أرستقراطية وراثية، بل على مبادئ عقلانية. وزعم في كتاب «المقال»: «إننا نجد في الشرق أقدم حضارة على الإطلاق، وأقدم شكل للأديان، ومهد جميع الفنون، لذلك كله فإن الغرب مدين بكل شيء للشرق». ونحن لكي نفهم هذا الادعاء الطموح إلى حد ما نجد لزاما أن نطرح جانبا فكرة أن فولتير تناول الشرق بروح الباحث المنزه عن الغرض. لقد نذر حياته كلها لمهمة محددة، هي قلب نظام المسيحية الرسمي القائم كما تجسده الكنيسة والدولة. وهذا هو عين ما حدث في كتابه «رسائل فلسفية»، استخدم اسمي نيوتن ولوك من إنجلترا لشن هجوم ضد المؤسسات الفرنسية. وهكذا جند «الصين الكونفوشية» لحساب معركته ضد الطغيان والتعصب والتحجر والجمود الذي يتصف به النظام القديم. وسبق له أن تعلم من معلميه القدامي، الجيزويت، أن كونفوشيوس فيلسوف ورجل دولة مثالي، وعقلاني من الطراز الأول الذي لم يقصر جهده على الدعوة لفلسفة سياسية متحررة من الجمود العقائدي الديني، بل كانت مثله العليا أساسا للنظام السياسي الهادئ المتناغم الذي عم الصين وفق الاعتقاد السائد.

واستخدم فولتير الصين أيضا سلاحا لشن هجوم ضد الكنيسة الكاثوليكية التي أطلق عليها اسم «العار L'infame». واقتدى فولتير بالموقف الرائد للجيزويت، وعلى خلاف موقف بايل الذي ذهب إلى أن الصين أمة لا تعرف الرب. لذلك أكد فولتير أن الكونفوشيين مؤمنون بالإله، وأن إيمانهم برب هو الأعلى فائق القدرة لا ينبني على الإيمان النظري العيني المجرد، بل على النور الطبيعي للعقل. وأعتقد أن عبادة هذا الرب تكاد تكون خلوا تماما من أى ممارسات خرافية من مثل عبادة الأيقونات والاتجار بالمعجزات، وأنها

مقتصرة بالكاد على الشعائر والطقوس الموسمية التي يؤديها الإمبراطور مع طقوس تعبر عن احترام الموتى. وذهب فولتير إلى أن الكونفوشية نجحت في تهيئة أساس لبناء نظام أخلاقي واجتماعي، وهو النظام الذي بدا أكثر فعالية وتأثيرا من نظيره في أوروبا. وأوحى هذا لفولتير أن الصرح اللاهوتي الكبير الذي أقامته المسيحية بكل ما تضمنه من معتقدات خرافية وشعائر تنوء بزخارفها، علاوة على مؤسساتها الفاشلة، هي جميعها أمور لا لزوم لها وإفراط يزيد على الحاجة. وكان يقينا يمقت ما سماه «نفاية الإيمان بتعدد الأرباب» المعروف في الشرق خاصة في الهند، علاوة على أنه ـ اقتداء بالجيزويت مرة ثانية ـ كان يضمر احتقارا للبوذية والطاوية، إلا إنه «كان يؤمن بأنه وجد في المملكة الوسطى (الصين) الزهرة التي تجسد الدين المتسامح من دون جمود ومن دون كهنة وقساوسة، أي وجد بكلمة واحدة «الربوبية الخالصة» (١٩٦٣ : ٢٥٥).

أنجز فولتير جانبا مهمّا في صياغة خطة تدميرية أخرى ضد المسيحية، من شأنها أن تكشف بوضوح كبير الإمكانية الثورية للخطاب الاستشراقي. إذ أن موضوع أصل نشأة السلالة البشرية والحضارة من بين موضوعات السجالات الكبرى التي حمي وطيس الجدل بشأنها طوال فترة التنوير. وترتبط هذه القضية بمسألة عمر كوكب الأرض. ونعرف، وفق الرؤية الأصولية الأرثوذكسية أن سلسلة نسب البشرية تحددها خطوط عامة أساسية وردت في الكتاب المقدس، وتفيد، ليس الأمر فقط أن البشرية من نسل آدم وحواء، بل إن حضارات العالم يمكن تتبع تاريخها وصولا إلى إبراهيم والإسرائيليين. ومع نمو الدراسات والبحوث وتوسع نطاق الوعي الأوروبي نتيجة رحلات الاستكشاف في كل أنحاء الكوكب أصبحت هذه الرؤية المعيارية موضع شكوك ونقد برزت جميعها من مصادر متباينة. وكان اكتشاف الحضارات الكبرى في الشرق خاصة، والاعتراف بقدم تاريخ الصين والهند إلى آماد زمنية بعيدة يعني أن ما كان يراه البعض أن الأولوية التاريخية لإسرائيل التي يتحدث عنها الكتاب المقدس أصبحت أمرا موضع شك كبير. وها هو إسحق فوسيوس في كتابه بعنوان «عن القِدم الحقيقي للعالم»، الصادر عام ١٦٦٠، يتحدى التسلسل التاريخي الوارد في الكتاب المقدس، زاعما أن الحضارة الصينية تعود إلى عام ٢٩٠٠ ق.م، ومن ثم فهي أسبق

تاريخيّا من الطوفان بنحو خمسمائة عام. وسرعان ما تلقف فولتير هذا الرأي، ليؤكد تناقضه الواضح مع آراء أصول العقيدة الأرثوذكسية التي تقول بأولوية التراث اليهودي ـ المسيحي. كذلك بدأ اكتشاف قدم الديانات الهندية يمثل موضوعا يحظى باهتمام الباحثين آنذاك. وتوصل فولتير إلى نتيجة مفادها أن الهند هي أقدم ثقافة في العالم، وأننا نجد هنا، وليس في إسرائيل، جذور التوحيد.

ولنا أن نعتبر اهتمام فولتير بالقضية التي دار بشأنها جدل طويل، وهي التسلسل الزمني لتاريخ العالم والبشر كما ورد في الكتاب المقدس، إنما يمثل جزءا من مشروع أكبر كان شغله الشاغل على مدى سنوات كثيرة. ونعني بهذا مشروع وضع تاريخ عالمي. ويعترف المؤرخ كولن ماكيراس بأهمية هذا المشروع. إذ يلحظ أن فولتير هو «أول من حاول في أي أمة كتابة تاريخ للعالم، والذي لا يتضمن فقط ثقافته هو، بل وأيضا ثقافات الحضارات في أقصى الأرض» (١٩٨٩ : ٩٥). واشتمل هذا العمل على فصلين عن الصين، علاوة على عدة فصول أخرى عن بلدان أخرى غير أوروبية. وتحدث فيها صراحة لكي يوضح أن ثمة حضارات كبرى أخرى إلى جانب حضارة أوروبا، والتي هي على أقل تقدير مماثلة لها من حيث العراقة ومكافئة لها من حيث الإنجاز. وحري أن ندرك أن هذا موقف لم يكن يسيرا قبوله حتى في تلك الفترة التي من المفترض أنها عصر تنوير. ولكن هذا الرأي في القرن الثامن عشر كان بمنزلة إهانة عميقة وتجريح للتراث الذي ظل زمنا طويلا يؤكد تفرده ومكانته الخاصة المميزة في سياق الترتيب التاريخي للأمور، بل وفي السياق الكوني [١٢].

وجدير بالإشارة أن استخدام فولتير صورة الصين التي هذبها ونقاها الجيزويت لمهاجمة وهدم النظام الرسمي وأصولية أو أرثوذكسية الكنيسة والدولة كررها وهذبها كثيرون من معاصريه. نذكر من أبرزهم ديدرو محرر «الإنسيكلوبيديا»، وكذا الفيلسوف هلفيتيوس. كان هذان المفكران ممثلين بارزين لما سمي «التنوير الراديكالي.» وأضفيا على الاستشراق من حيث النظر إلى المسيحية سمة سلبية وهدامة في جوهرها عند التطبيق نظرا إلى إيمانهما بضرورة الإطاحة الكاملة بالنظام القديم قبل إبداله بنظام جديد. وثمة وجه آخر لهذه العملية ربما أقل راديكالية في ثوريته، وكان يمثله الفيلسوف الألماني العظيم ليبنتس (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). كانت له علاقات

كثيرة متواترة مع إرساليات الجيزويت التبشيرية، وأبدى منذ شبابه الباكر اهتماما كبيرا بالأفكار الوافدة من الصين. وضمت مكتبته الشخصية قرابة خمسين كتابا عن الصين. وإذا كانت كتابات فولتير عن الصين متناثرة وغير منظمة منهجيّا، فإن ليبنتس على العكس، قدم عملين لهما أهمية جوهرية من حيث هذا الموضوع، أحدهما في عام ١٦٩٧، وعنوانه الصين الجديدة Novissimo Sinice، وهو مجموعة تقارير ورسائل من إرساليات الجيزويت. ويمثل إسهامه هنا في التصدير الذي كتبه في سبع عشرة صفحة. وكتابه الثاني رسالة عن الفلسفة الصينية صدرت عام ١٧١٨، تحت عنوان «مقال عن علم الإلهيات الطبيعي في الصين». وزعم في هذه الدراسة، شأن فولتير من بعده، أن الصين صاغت لنفسها دينا طبيعيّا، يرتكز على العقل دون الوحي [١٣]. ونظرا إلى أن ليبنتس شخصية تنتمي إلى الكنيسة الرسمية أكثر من فولتير، لذلك لم تكن مهمة العمر بالنسبة إليه هي تدمير الوضع القائم، بل البحث عن مبادئ للتناغم يمكن على هديها التوفيق بين الأحزاب الدينية والسياسية المتحاربة في أوروبا. واتخذ الصين حليفا في كفاحه من أجل تحطيم الحواجز الأخلاقية والروحية التي تمثل عازلا بين الإنسان والإنسان» (غاي ١٩٦٣ : ٨٧). ويوضح هنا دافيد مونجيللو أن هذا البحث الذي بدأ كرد فعل إزاء الصراعات المستمرة بين الكاثوليك والبروتستانت اكتسب بُعدا عالميّا. واقتدى ليبنتس بالجيزويت الأوائل، والتمس سبيلا لإرساء أسس لعقد اتفاق يشمل المعمورة كلها ويقوم على أبعاد كوكبية حقيقية، بحيث يكون فيه دين الغرب القائم على الوحي مساوقا على قدم المساواة مع علم الإلهيات الطبيعي والأخلاق في الصين (١٩٧٧ : ٩). وقاده اهتمامه بالفلسفة الطبيعية الصينية إلى تحليل نظرتها الميتافيزيقية العضوية المميزة، ومفهومها عن التناغم الكوني القائم على تكامل الأضداد. ويلاحظ أنه على الرغم من وجود بعض الاختلاف بشأن مدى ما يدين به ليبنتس للفلسفة الصينية، إلا أننا نجد بعض نقاط التوازي الواضحة بين نظريته عن المونادات التي يرى فيها أن جميع أوجه الكون ـ كالمرآة ـ يعكس بعضها بعضا، وتعمل معا في تناغم، وبين المذهب الصيني عن التفكير المترابط العلاقات، حيث جميع أجزاء الطبيعة تتلاحم وتتعاون مع بعضها تلقائيّا دون توجيه خارجي [١٤].

وتتجلى اهتمامات ليبنتس بالمعمورة كلها واضحة في بحثه عن لغة عالمية. وجدير بالذكر هنا أن البحث عن مثل هذه اللغة، لغة آدم وحواء، لم يكن شيئا يتفرد به ليبنتس. إذ إن كثيرين من المفكرين المتميزين في عصره بمن فيهم بيكون وبويل وبايل وهارتليب وشافتيسبري انشغلوا بالبحث عما سُمي «لغة بشرية Lingua Humana»، والتي يمكن أن تشجع على تقدم التعليم وتقضي على أسباب الشك وتتعالى على الفوارق الطائفية والقومية. علاوة على هذا فإنه إذا كانت مثل هذه اللغة تتطابق مع اللغة التي أودعها الرب للبشرية، فإنها لذلك تبشير بالنفاذ إلى أسرار الخلق القدسية. وهيأت الصين لليبنتس دعامتين تدعمان هذه الفكرة الخارقة الاستثنائية. وأولى هاتين الدعامتين هي الطبيعة التصويرية للغة الصينية ذاتها التي يمكن اعتبارها لغة أقدم وألصق بالطبيعة من لغات أوروبا المؤلفة من أحرف أبجدية تجريدية. ولهذا بدت اللغة الصينية المرشحة لتمثل لغة آدم الأصلية.

وطبيعي أن القول بإمكان أن تكون اللغة الصينية دون العبرية هي اللغة الأسبق على لغة بابل ليس بالأمر الذي يصادف قبولا لدى المسيحية الأرثوذكسية. والحقيقة أن مفكرين كثرا، حتى قبل ليبنتس كانت لهم تخميناتهم بشأن أن تمثل اللغة الصينية لغة آدم الأولى. ونذكر من بين هؤلاء فرنسيس بيكون وجون ويب الذي قدم صياغة جيدة لهذه الفكرة في كتاب له بعنوان «مقال تاريخي يمثل اجتهادا لاحتمال أن تكون لغة إمبراطورية الصين هي اللغة البدائية» (١٦٦٨). وتمثل الدعامة الثانية الرمزية الثنائية في كتاب التحولات أو الآي شينغ I Ching، وهو نص قديم مبني على ملاحظة أولية تفيد أن الخط يمكن إما أن يكون متصلا أو غير متصل، وأن بالإمكان ـ على هذا الأساس ـ بناء منظومة رمزية مركبة بغرض أن توفر توجيها أخلاقيّا وعمليّا. وعرف ليبنتس كتاب التحولات «الآي شينغ» عن طريق الجيزويت، إذ قدمه له الأب بوفيه الذي كان مثل ليبنتس معنيّا بدراسة المعاني والدلالات السحرية للأرقام. واكتشف في هذا الكتيب أنه ليس مجرد كتيب في العرافة، بل مفتاح لفهم جميع المنظومات السحرية، بل الأساس في الحقيقة لعلم عالمي. ومعروف جيدا أن ليبنتس تصور إمكان عمل منظومة أعداد مزدوجة. وهذه هي المنظومة التي تمثل الآن الأساس لأغلبية عمليات تشغيل الحاسوب (الكمبيوتر). ولكن الشيء الذي لم يكن واضحا بعامة هو أن هذا الأمر لم يكن

بالنسبة إليه مجرد مخطط رياضي، بل جزء من مشروع أكثر طموحا لبناء علم تفاضل وتكامل عالميين. ورأى كذلك أن مثل هذه اللغة يمكن أن تسهم في تحقيق التوافق، ليس فقط بين الفرق الدينية المتحاربة في أوروبا، بل أيضا بين أمم آسيا وأوروبا (١٥).

ويمكن النظر إلى ليبنتس من نواح كثيرة باعتباره آخر عمالقة مفكري النهضة، وخليفة مارسيللو فيشينو وبيكو ديللا ميراندولا، وذلك في بحثه عن فلسفة كونية أو فلسفة دائمة .philosophia perennis ويبدو أن هذا مصطلح نحته ليبنتس نفسه. وعقد الأمل على أن تستطيع هذه الفلسفة الكونية أن تضم وتؤالف جميع الفلسفات الأخرى وتقودنا على الطريق إلى تحقيق التناغم الكوني بين جميع الأمم. وعلى الرغم من أنه ظل صادقا وفيّا لأصوله البروتستانتية، ظن أن بالإمكان بعد عملية تنقية والحفاظ على كل ما هو صحيح ونفيس في جميع التراثات الفكرية للأمم في العالم أن نثبت بالبرهان العملي الانسجام الأساسي بين جميع المذاهب الفلسفية في الشرق وفي الغرب، ومن ثم نضع أسس التوافق الفلسفي. وهكذا نراه في كتابه «مقال عن فلسفة الصين الطبيعية»، يدفع بأن ثمة مفاهيم صينية مثل لي Li (المبدأ الأول)، وشي ch'i (الطاقة الحيوية) يمكن مقارنتها بل ومطابقتها مع مفاهيم فلسفية غربية. ويمكن أن نؤسس على هذه القاعدة اللب المشترك بين المعتقدات الفلسفية. وهنا تتجلى لاهتماماته دلالات عملية مهمة، من بينها تأسيس «جمعية برلين للعلوم» (وأصبح اسمها بعد ذلك أكاديمية بروسيا الملكية للعلوم) في عام ١٧٠٠. وتصور أن تصبح هذه الجمعية وسيلة لفتح الطريق إلى الصين واكتشافها والتبادل الحضاري بين الصين وأوروبا (الاقتباس من رايخفين ١٩٢٥ :٨١). وأعد خططا لتأسيس أكاديمية مماثلة في موسكو واكتشاف طريق بري إلى الصين عبر روسيا.

والملاحظ أن الباحثين كثيرا ما يغفلون أهمية ليبنتس في الحوار بين الشرق والغرب. ونستطيع أن نطالع باهتمام تعليقات كثيرة حديثة على كتبه دون أن نجد، ولو إشارة عابرة إلى أهميته وتأثيره العميق في هذا المجال. والجدير ذكره هنا أن كتاباته في هذا الشأن لم تترجم إلى الإنجليزية إلا بعد عام ١٩٧٧. ويقول إن. بي. جاكوبسون معربا عن فجيعته لهذا: «ظل ليبنتس المفكر الذي شاءت كتب تاريخ الفلسفة أن تغفله وهو الناقل

الرئيسي للأفكار الآسيوية إلى أوروبا في القرن السابع عشر» (١٩٦٩ : ١٥٦). ولكن مع هذا فإن حماسه للصين ترك أثرا واضحا في عدد من معاصريه. وأشهر هؤلاء الفيلسوف كريستيان وولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) تلميذ ليبنتس، الذي أصبح فيما بعد الشارح الرئيسي للتفكير العقلاني في ألمانيا، كما كان له أثره العميق والمهم في كانط. درس وولف الكونفوشية عن كثب، واستوعب تماما تعاليمها الأخلاقية التي حظيت بتقدير بالغ منه. ونراه في محاضرة شهيرة له بجامعة هول عام ١٧٢١ يصرح بأن تعاليم كونفوشيوس الأخلاقية، حتى إن كانت ترتكز على الضوء الطبيعي للعقل دون الوحي، هي ند وكفء للتعاليم الأخلاقية المسيحية. ودفع بأن الكونفوشية بمنزلة دفاع مقنع عن فكرة الأخلاق الطبيعية. وتأسيسا على هذا نرى أنها تتفق تماما مع ما يؤمن به من مقدمات فكرية عقلانية. وأثارت المحاضرة ـ كما كان متوقعا ـ ثائرة زملائه البروتستانت الأصوليين (الأرثوذكس). واستطاع هؤلاء أن يخططوا لفصله من الجامعة وإبعاده من بروسيا. بيد أنه عاد أخيرا إلى منصبه وحقق له هذا الحادث شهرة واسعة بين علماء أوروبا الذين رأوا في وولف شهيدا لقضية العقل [١٦].

وتأثير نزعة الاستشراق عند ليبنتس موضع شك. إذ يوضح دافيد مونجيللو أن خططه من أجل المعمورة في شمولها لم تثمر إلا، ربما، مع تأسيس الأمم المتحدة في القرن العشرين (انظر مونجيللو ١٩٧٧ : ١٣٤). ورأى كذلك أن تعامله الفكري التأويلي «الهرمنيوطيقي» مع كتاب الآي شينغ (التحولات) ارتكز على فهم خاطئ لذلك النص، الذي أبدى اهتماما به لم يتجدد ثانية إلا في القرن العشرين. ولكن قضية الفيزيوكراتي فرانسوا كيزناي (١٦٩٤ ـ ١٧٧٤) تقودنا إلى حكم مختلف تماما. إذ على الرغم من أنه مفكر أقل أصالة من ليبنتس، تبدو بصمة نظريته الاقتصادية واضحة على العالم الحديث برمته. وجدير بالإشارة أن مصطلح «فيزيوكراتي» يعني حرفيّا «سيادة قانون الطبيعة». وصدرت نظرية كيزناي عام ١٧٥٨ في كتابه «الجدول الاقتصادي Tableau Economique». وتبنى على الإيمان بأن ثروة الأمم مصدرها في التحليل النهائي الأرض والزراعة. ومن ثم فإن الاستثمار الكامل لهذه الثروة رهن تحرير المنتجين من قيود السلطة الحاكمة ومن تدخلها بحيث تعمل بحرية القوانين الطبيعية للسوق (كما نقول نحن اليوم). معنى هذا أن

السوق شأنها شأن أي شي ء آخر في الطبيعة خاضعة للقانون الطبيعي، وأن تحرير أنشطتها من القيود غير الطبيعية والاصطناعية سيؤدي حتما ليس فقط إلى تحقيق الثروة بل أيضا إلى السعادة والتناغم للجميع.

وأدت أفكار كيزناي الثورية إلى التحرر من الأصولية أو الأرثوذكسية الاقتصادية التقليدية السائدة في يومه، والمعروفة باسم الميركانتيلية ـ التي يمكن وصفها بأنها النظير الاقتصادي للنزعة السياسية المطلقة. ويبدو واضحا تأثيره العميق على نظريات السوق الحرة عند آدم سميث. بيد أن الشيء الذي أسقطته في الغالب الأعم الروايات عن مكانة كيزناي في الفكر الحديث هو دَينه للصين. هذا على خلاف ما كان معروفا في أيامه، إذ كان الشائع عنه وصفه بأنه «كونفوشيوس الأوروبي « . وتحمل الرسالة التي كتبها عن الصين عام ١٧٦٧ العنوان التالي: «نظام الحكم الاستبدادي في الصين». وقد يظن القارئ أنها تتضمن انتقادا للصين. وحقيقة الأمر أنه لم تكن لتروقه بعض الممارسات السائدة في هذا البلد من مثل العبودية. ولكن يجب ألا يغيب عن الذاكرة أن عبارة نظام الحكم الاستبدادي لم تكن تعني أبدا رؤية انتقادية في نظر «الفلاسفة». ومن ثم كانوا ينظرون إلى الصين باعتبارها نموذجا من نوع حكم الفرد المطلق «الأوتوقراطي » الذي كان يؤثره مفكرو التنوير. ويعني هذا الحكم عندهم أنه لا يرتكز على نزوة تعسفية لحاكم فرد بل يخضع لسيادة حكم القانون، وأن محور اهتمام المستبد وشغله الشاغل هو تحقيق السعادة للشعب، وإنجاز التناغم بين جميع مظاهر النشاط الاجتماعي. ورأى كيزناي، شأن الكثيرين جدًا من معاصريه، أن الصين تمثل مجتمعا مثاليًا وهي النموذج الذي يتعين على أوروبا أن تحذو حذوه. وقال في معرض مناقشته للاستبداد في الصين: «خلصت من التقارير المكتوبة عن الصين إلى أن الدستور الصيني مؤسس على قاعدة من القوانين الحكيمة والتي لا تقبل النقض ويفرضها الإمبراطور على الشعب ويحرص على الالتزام بها هو نفسه». علاوة على هذا كان كيزناي معجبا أشد الإعجاب بنظام التعليم الصيني الذي يعد الشباب للخدمة العامة عن طريق برامج صارمة للدراسة، ويحقق تقدمه من خلال امتحانات تنافسية، أي مسابقات. ولا غرابة في أن هذا الجانب من الصين استهوى «الفلاسفة» بعامة ورأوا فيه دليلا هاديا إلى نظام حكم على أساس الكفاءة والاستحقاق والتعلم دون الامتيازات والوراثة.

وحققت هذه النظرية أثرها فيما بعد إذ أدت إلى تطبيق نظام المسابقات والمنافسة عند الالتحاق بوظائف للخدمة المدنية في كل من فرنسا وبريطانيا [١٧].

ولكن استثمار كيزناي لمثال الصين تجاوز كثيرا حدود مشاعر القبول العامة. إذ إن أهم مصدر استوحى منه رؤيته هو بيين بوافر الذي طاف في الصين طولا وعرضا في رحلات واسعة النطاق بين عامي ١٧٤٠ و١٧٥٦، ورسم صورة وردية عن الصين باعتبارها البلد الأكثر سعادة والأكثر نظاما وترابطا في العالم، لأنها مؤسسة على نموذج للنشاط هو الأقرب إلى أسلوب الطبيعة ذاتها في العمل، أي الزراعة. وتدعم الدولة عن وعي هذا المبدأ الأساسي وتعمل على تشجيع الزراعة وتحريرها قدر المستطاع من أعباء اللوائح والقوانين والضرائب. وعبروا عن هذا فلسفيًا بفكرة تفيد بأن الطبيعة تنزع إلى تحقيق حالة من التناغم والتوازن. وأن هذا لا يتأتى بفرضه قسرا وكرها، بل بالاقتداء بأسلوبها هي ـ طريقها أو الطاو الخاص بها its tao [*] . لذلك فإن وظيفة الإمبراطور ليست توجيه وإدارة الاقتصاد، بل ضمان احترام طرق الطبيعة. وهذا دور يغلب عليه الطابع الرمزي. وهكذا نرى الإمبراطور مع حلول كل ربيع يستهل موسم الزراعة بأول ضربة فأس وغرس أول بذرة. وهذه ممارسة شرعت فرنسا في محاكاتها في صورة موجزة على يدي لويس الرابع عشر. معنى هذا أن احترام الطبيعة واجب لا لأنها إلهية أو مقدسة أبدا ـ فهذه فكرة تستثير نفور «الفلاسفة» ـ وإنما لأنها منظومة منظمة لذاتها تلقائيًا، وتنزع من خلال إنفاذ قوانينها إلى إنتاج أفضل غلة للجميع. ويدرك الحاكم الحكيم أن أفضل سياسة، عند مستوى معين من التشغيل والإدارة، هي بمعنى ما ألا يفعل شيئا. إنها سياسة يوجزها المفهوم الفلسفي المحوري وو ـ وي wu ـ wei [**] ، وترجمته إلى الفرنسية دعه يعمل laissez ـ faire، ويعلق على هذا المؤرخ بازيل غاي بقوله «يتعين على كل من المشرع والقانون الاعتراف بمبادئ... النظام الطبيعي. وأنهم بهذا يتوافقون مع

(*) الطاو Tao تعني في اللغة الصينية الطريق أو النهج، ومنها الطاوية، وهي مذهب الحكيم الصيني لاو تسو في القرن السادس ق.م [المترجم].

(**) وو – وي wu – wei: عقيدة طاوية تتضمن معرفة متى يعمل المرء ومتى يمسك عن العمل. ويمكن ترجمة «وو» إلى «لا يملك»، و«لا يحق»، «وي» إلى افعل، تصرف. اخدم على نحو كذا، أو احكم. والمعنى الحرفي «بلا عمل مجهد أو مرهق». والهدف تحقيق حالة من التوازن الكامل أو الاتساق مع الطاو، والنتيجة الوصول إلى صورة غير قابلة للمقاومة من السلطة الناعمة غير المنظورة فوق الموجودات (النفس والآخرين والبلد) [المترجم].

المثل الأعلى الصيني وو ـ وي، الذي أوحى إليهم دائما بنظرياتهم عن الحكم» (١٩٦٣ : ٣٥٠). وهذا هو أيضا المبدأ ذاته الذي استوحاه كيزناي، والذي دخل على يدي تلميذه آدم سميث إلى التفكير الاقتصادي الحديث [١٨].

الربوبيون الإنجليز والحدائق

لم يحدث أبدا أن صادف حماس «الفلاسفة» في فرنسا مشاركة كاملة من جانب نظرائهم البريطانيين. هذا على الرغم من أن بريطانيا، ومنذ مطلع القرن السابع عشر، شهدت ما يؤكد تنامي الاحترام والاهتمام بفلسفة ودستور الصين ولكن بأسلوب يعبر بهدوء عن كثير من الأفكار كان التعبير عنها في فرنسا صارخا جهيرا. وذهب الديبلوماسي وكاتب المقالات سير وليام تمبل إلى أنه «لا نهاية لحصر جميع القرارات الممتازة للصين، التي يبدو أنه تم التخطيط لها بعقل وحكمة، وتجاوزت كل ما نصادفه في أي نظام حكم آخر في العالم». كذلك جون ويب الذي عكف على دراسة اللغة الآدمية التي سبق أن أشرنا إليها يوافق على هذا ويقول: «إذا التزم كل ملك في العالم بمبدأ سياسي ومقتضيات العقل السليم، فإن لنا أن نتجاسر ونقول إنه صيني» (الاقتباس من مارشال ووليامز ١٩٨٢ : ٢٣). والجدير ذكره أن قناة بحر المانش لم تمثل حاجزا يحول دون انتقال أفكار بحوث التنوير، ومن ثم تُرجم عدد من المؤلفات الفرنسية إلى اللغة الإنجليزية. نذكر على سبيل المثال كتابا، اسم صاحبه مجهول، صدر عام ١٦٩١ تحت عنوان «الأخلاق عند كونفوشيوس، الفيلسوف الصيني»، وصدرت في الوقت نفسه تقريبا الترجمة اللاتينية للكلاسيكيات الصينية «كونفوشيوس الفيلسوف الصيني Confucius Sinurum Philosophus»، وأصبحت متاحة بالإنجليزية. هذا فضلا على سرديات الرحالة في الشرق من مثل روايات سير وليام شامبرز. وأسهمت هذه الأعمال كلها في تغذية كل من الخيال الشعبي وعقول المفكرين في بريطانيا خلال تلك الفترة.

ولوحظ أن فريق المفكرين البريطانيين الأكثر استجابة لإغراءات الصين هم دون ريب الربوبيون الذين اعتادوا كثيرا الرجوع إلى الفلسفة الكونفوشية لدعم آرائهم. واستهدفوا بذلك تأكيد أن فئة المثقفين الصينيين يتفقون في الجوهر مع وجهة نظرهم. وحقيقة الأمر، وفق ما قال دافيد هيوم، أن الصينيين كانوا «فريق الربوبيين الوحيد المنظم في العالم» (١٨٩٨ : ١٤٩). ويمكن القول اقتداء

بالأفكار التي عبر عنها أولا الشاعر الفيلسوف لورد هيربرت أوف شيربري (١٥٨٢ ـ ١٦٤٨) أن الربوبيين كانوا يؤمنون بدين طبيعي يرفض سلطة الكنيسة أو الوحي ولكنه دين قائم على «نور العقل» الفطري لدى كل إنسان. وأكد هيربرت أن بعضا من المعتقدات الدينية الأساسية القائمة على العقل هي ملكيات كونية للبشرية وتمثل ركنا أساسيّا لجميع الأديان المؤسسية، هذا بينما الفوارق الطائفية أو العرقية بشأن المعتقدات ما هي إلا تعديلات أدخلت على حقائق كونية تأكد صدقها. والجديرة ملاحظته أن مثل هذه الفكرة كانت تعتبر في أيامها زندقة خالصة. لكن الربوبيين، واتساقا مع هذه الفكرة، مضوا شوطا أبعد وأكدوا أن العهد القديم في الكتاب المقدس ليس أبدا النص الديني الأقدم، ولا هو الكلمة الوحيدة للرب، وإنما هو فقط مصدر من بين مصادر أخرى عديدة للحقيقة الدينية. ومن ثم فإن المسيحية ذاتها ما هي إلا عقيدة دينية من بين عقائد دينية كثيرة تعتمد على السلطة الكلية للعقل البشري. وعمد بعد ذلك كاتيو تندال (١٦٥٧ ـ ١٧٣٣)، وهو أكثر الربوبيين البريطانيين علما وثقافة، إلى التماس سبيل لدعم هذه الآراء، وذلك بالعمل ثانية على تأكيد حقيقة التعاليم الأخلاقية الكونفوشية التي يرى أنها مكافئة للتعاليم المسيحية. وأكد أنها ترتكز على أسس عقلية دون الوعي. واستحسن فكرة ليبنتس بأن ترسل الصين بعثات تبشيرية إلى أوروبا، بل ومضى إلى ما هو أبعد وأعلن «إنني لا أذهب إلى حد التفكير في أن مأثورات كونفوشيوس ويسوع المسيح مختلفتان، إنني أرى أن المأثورات البسيطة والصريحة لكونفوشيوس سوف تساعد على توضيح ما غمض من أقوال يسوع» (الاقتباس من أبلتون ١٩٥١ : ٥٠) [١٩].

وربما كان أثر الصين في بريطانيا خلال هذه الفترة أوضح في المجالات الثقافية والفنية. وسوف يكون من المفيد أن نلقي نظرة عجلى على الثانية، ليس فقط تقديرا لذاتها، بل نظرا إلى روابطها الوثيقة بتاريخ أفكار تلك الفترة. وأصبح ذائعا داخل الوسط الأوروبي التأثير العميق للتصميمات الفنية الرئيسية الصينية في مجال فن الباروك وفن الروكوكو في هذه الفترة. وذاع كذلك أثرها في أساليب الرسم عند فنانين من أمثال واتو وبوتشر. فضلا على هذا ساد الحماس «لأساليب الفن الصيني» والقدرة المذهلة على الملاءمة الأوروبية للأساليب الصينية في مجالات الأثاث

والأواني والنسجيات. وأصبح هذا رائجا على جانبي القنال وموثقا على نحو جيد خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولعل الشيء الذي لم يُكتشَف بوضوح هو تأثير الصين في ظهور الوعي الرومانسي في منتصف سنوات القرن الثامن عشر. وحري أن نشير أولا إلى تطور فن الرسم بالألوان المائية في أعمال ألكسندر كوزين وابنه جون والذي أصبح شكلا شائعا للتعبير الفني خلال الفترة الرومانسية وما بعدها. ولقد تأثر هذا الفن بقوة بتقنيات وطرق الرسم الصيني التقليدي، مما شجع على خلق علاقة أكثر مباشرة وتلقائية بين الفنان والعالم الطبيعي. ثانيا، ولعله الأهم، هو تطور ما اصطلح على تسميته الحديقة الأنجلو ـ صينية. وهذا هو التطور الذي ساعد على تحول المواقف بعيدا عن المثل العليا وعن الشكلية الكلاسيكية وعن الاطراد القياسي الكلاسيكي، وهي أمور سادت وكانت لها الغلبة خلال مرحلة التنوير. واتجهت المواقف نحو حس أكبر بالطبيعة وبالحرية. ويرى ميشيل سوليفان مؤرخ الفن إن صورة الحديقة الصينية التي نقلها إلى أوروبا سير وليام شامبرز، من بين أمور أخرى، أسهمت في استثارة «رد فعل ضد الحدائق الشكلية والهندسية في إيطاليا وفرنسا. وساعدت كذلك على ميلاد الحدائق الطبيعية التي كانت على قدر أكبر من التوافق مع الذوق الإنجليزي. ويعتقد بعض النقاد أن هذا النقل كان له أثره الحاسم في تكوين المواقف الرومانسية تجاه الطبيعة» (انظر لافجوي ١٩٤٨). ويرى المؤرخ أدولف رايخفين أن هذا التحول لم يتضمن فقط مجرد ثورة في تصميم الحديقة من حيث هي، بل كان تحولا عصريًا من عصر إلى عصر، في المواقف تجاه الطبيعة، والتحول من المواقف المرتبطة بالمثل العليا الأوغسطينية للتماثل الكلاسيكي والنسب الكلاسيكية إلى الرؤية الأكثر تحررا وخيالية وتلقائية التي ازدهرت خلال الفترة الرومانسية (انظر رايخفين ١٩٢٥ : ١١٣) [٢٠].

انحسار الهوس بالصين

على الرغم من ذيوع الحماس للصين على نطاق واسع، لكنه لم يكن عامّا وشاملا. وبدأ يواجه حالة من الانحسار الواضح مع نهاية القرن الثامن عشر. إذ مع هذه الفترة كان الهوس بأساليب الفن الصيني، وبحب الصين، قد أكمل مسيرته وبلغ غايته، ومن ثم فقد تماما قوة الدفع نحو المزيد» (دواسون

١٣٢:١٩٦٧). وأسهم إحياء الهيلينية عقب حفريات آثار بومبي في منتصف القرن في أفول الهوس بالصين، مثل ما حدث بسبب طرد البعثات التبشيرية المسيحية في الصين عام ١٧٧٠. ولعل ما هو أهم وأبعد أثرا، من حيث التباعد وطول الشقة بين الصين وأوروبا، يتمثل في تنامي الشك في أن الصورة التي روج لها الأوروبيون المحبون للصين عن هذا البلد كانت صورة متضخمة إلى حد ما، فضلا على الشك في أن صورة حكمة الصين ومؤسساتها السياسية والاقتصادية، وفلسفتها الأخلاقية، وممارساتها الدينية كانت إلى حد ما أميل إلى مجاملة الصين على عكس ما تؤكده وتبرره الوقائع (ماكيراس ٤١:١٩٨٩) [٢١].

ويمكن أن نسجل وبشكل محدد هذا التحول في العواطف بين «الفلاسفة» خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ونجد هذا واضحا عند كل من ديدرو وهلفيتيوس، وكلاهما كان يوما ما من المخلصين في إعجابهم وافتتانهم بالصين. ولكننا نراهما وقد تراجعا عن حماسهما السابق. وها هو ديدرو، الذي وضع الشعب الصيني في الإنسيكلوبيديا عند مرتبة تضارع على الأقل مرتبة الأوروبي في الثقافة والحضارة، إذا به ينظر إلى التقارير التي تتحدث عن الممارسات الأخلاقية والدينية السامية للصينيين على أنها تقارير منحازة وغير علمية. ونراه كذلك يقدم فكرة الهمجي النبيل (*) Noble Savage ، لتكون مثلا أعلى لكي تحذو أوروبا حذوه. ونلحظ أن هلفيتيوس في كتابه «عن العقل De L'esprit»، يدين المديح المفرط لنظام الحكم الاستبدادي في الصين ويراه طغيانا غاشما، وقال فريدريتش غريم في عام ١٧٧٦ إن عبادة الصين غلو وإسراف وذوق رديء، مؤكدا أيضا أن الصين نظام استبدادي غير مستنير. وهذا رأي شجعه مونتسكيو، الذي اعتقد أن الدولة الصينية طغيان قائم على الخوف، وأن الحرية السياسية أمر غير معروف في الشرق. بيد أن أقوى صوت مناهض لما هو صيني كان من دون شك صوت روسو. ونراه مثل ديدرو يتوق إلى أن يكون المثل الأعلى لأوروبا هو الميل أكثر تجاه الهمجي

(*) الهمجي النبيل :Noble Savage وتعني الإنسان ابن الطبيعة، الذي يعيش وفقا لقوانينها الطبيعية ويفكر ويعمل وفقا للعقل الطبيعي، ويعرف الرب والخلق تأسيسا على دين طبيعي أي الفطرة، ويكون بعيدا عن كل مظاهر الانحياز العقيدي للحياة والفكر في العصر الحديث. وكان الرأي في عصر التنوير أن هذا هو الإنسان الذي يتعين أن تنشده أوروبا [المترجم].

النبيل. وبدا له أن الصيني ينعم بوجود أكثر اصطناعا وأبعد عن الطبيعة من حياة مثيله الأوروبي. ويصف الصين في كتابه هيلواز الجديدة Nouvelle Heloise بأنها مجرد مثال آخر لحضارة متحللة، بحيث نقابل بينها وبين الحياة الطبيعية للبدائي. واستطرد ليعلن أنه «ما من خطيئة إلا وهم على وشك الوقوع فيها، وما من جريمة ليست شائعة بينهم» (الاقتباس من رايخفين ١٩٢٥ : ٩٤). ونذكر أخيرا كوندرسيه في كتابه الشهير «مخطط عام لصورة تاريخية للعقل البشري» (١٧٩٢). إذ يرسم معالم صورة تقدم الجنس البشري بدءا من البربرية وحتى التنوير. ويعرض الصين بكل ما تفتقر إليه من حرية باعتبارها عائقا للتقدم السياسي والأخلاقي. وهكذا، بينما بدت ثقافة الصين يوما ثقافة نقية ومثيرة للفكر، إذا بها الآن تأخذ طابع الخمول والبلادة مقابل ما تتحلى به أوروبا، حسبما هو مفترض، من قوة ونزوع إلى التقدم. وتوارى حب الصين ليفسح الطريق لحماسة استشراقية جديدة ـ إلى الهند [٢٢].

4

التحول إلى الهند: عصر الرومانسية

الهند والرومانسيون

بينما كانت الصين هي موضوع الاهتمام الرئيسي عند فلاسفة التنوير، فإن الهند هي التي استحوذت على العقول والخيال عند الرومانسيين. توارت الصين في الحقيقة، وربما أفل نجمها تماما من حيث الاهتمام الفلسفي الجاد وعلى مدى القرن التاسع عشر، بل أضحت بدلا من ذلك، موضوعا للازدراء إلى حد كبير، وللاستعلاء العنصري من جانب الغرب. وبعد أن كانت الصين نموذجا للاستنارة السياسية والأخلاقية أصبحت في عيون الأوروبيين حضارة فاسدة منحطة. وها هو إلكسيس دو توكفيل عالم السياسة العظيم في القرن التاسع عشر رأى أنه «ليس من المفهوم أبدا لماذا اضطر الفيزيوكرات في القرن الثامن عشر إلى هذا الإعجاب الشديد بالصين» (برنال ١٩٨٧: ٢٣٨).

«يمكن أن نفسر افتتان المفكرين الألمان بالهند، تفسيرا جزئيًا، على أساس أن الروح المتنامي للتحرر القومي الذي تصاعد نتيجة الثورة الفرنسية، دفع كثيرين منهم، وهذا وجه المفارقة، إلى النظر إلى الروابط القديمة المفترضة مع الهند باعتبارها وسيلة لتأكيد هويتهم الخاصة المميزة»

المؤلف

ويجب أن نذكر من بين أسباب تقلب القلوب على هذا النحو، ما أبدته الصين من موقف عدائي متزايد باطراد تجاه الإغارات الغربية، وهو ما جعلها تضع نهاية لذلك، وتغلق الباب أمام الإرساليات المسيحية ومعاملتها المذلة للمهمة الدبلوماسية لكل من أمهرست ماكارتني (*)، وهو موقف بدا صادما ومهينا للمشاعر القومية المتعاظمة في أوروبا. ولكن يمكن القول على المستوى الفكري البحت إن الفكر الصيني في ضوء مراجعة المفكرين الأوروبيين كف عن الاستجابة للجديد من المسائل والاهتمامات التي كشفت عنها الفترة عقب التنوير. وهكذا فإن الجسر الواصل بين الطرفين الذي بدا واعدا للغاية في القرنين السابع عشر والثامن عشر توقف إلى حد كبير فجأة (١).

وكانت الهند في الحقيقة معروفة لدى «فلاسفة» التنوير. عرفوها بداية عن طريق تقارير إرساليات الجيزويت، كما أن كمّا كبيرا من المعلومات عن هذه الحضارة أصبح ميسورا في أوروبا بدءا من القرن السابع عشر وما بعده. ومع انتصاف القرن الثامن عشر شهدت أوروبا مناقشات واسعة النطاق بشأن الهند بين المثقفين الأوروبيين. وأبدى فولتير وآخرون نظرة إكبار تجاه الهندوسية كمثال لدين ربوبي طبيعي، تمتد أصوله العريقة إلى زمن أعمق من زمن المسيحية واليهودية. ولكن مؤسسات الهند السياسية لم تثر الاحترام في النفوس، وكذلك أساطيرها وآلهتها المتعددة على نحو مسرف، فضلا عن المبالغة في الطقوس والشعائر. كل هذا كان موضع سخرية من جانب «الفلاسفة»، كذلك فإن ممارسات من مثل السوتي suttee (**)، أثارت لدى كثيرين من كتاب هذه الفترة إحساسا بالسمو الأخلاقي. ويلاحظ هنا بيتر مارشال أنه «على الرغم من تعاظم الفضول المعرفي بشأن الهندوسية فإن موقف جمهرة الأوروبيين الذين تواصلوا معها تراوح دائما بين السخرية والاشمئزاز» (١٩٧٠: ٢٠). فضلا على هذا فإن ما افترضه البعض بتميز الهند بأخلاقيات «السكينة» و«حب العدم» إنما نظر إليه الأوروبيون كعلامة على حضارة في طريقها إلى التحلل والأفول، وبدت بالمقارنة بالصين حضارة أخمدت النور الطبيعي للعقل، وأصبحت، كما ذهب كانط، حضارة مغشوشة

(*) أول بعثة بريطانية دبلوماسية إلى بلاد الصين ١٧٩٢ لفتح طرق التجارة وتوثيق العلاقات، على رأسها لورد أمهيرست وجورج لورد فيسكونت ماركتني [المترجم].

(**) طقس هندوسي قديم يقضي بدفن الزوجة وحرق جثتها مع زوجها المتوفى علامة على الوفاء، وأن حياتها انتهت بنهايته [المترجم].

بالخرافات الكثيرة التي دخلتها (الاقتباس من هابفاس ١٩٨٨: ٦١). وطبيعي أن التأملات الميتافيزيقية والنوازع «الصوفية» التي تسود الفكر الهندي كانت متضاربة مع الذوق التنويري. بيد أن هذه الجوانب تحديدا، وبعد تغيير صفاتها وخصائصها من خلال العدسات الأوروبية، هي التي ظهرت لتعكس بوضوح وجلاء الإطار الرومانسي للعقل والتي تعامل معها الرومانسيون بحماسة شديدة.

وجدير بالإشارة أن الاهتمام والحماس للأدب والأفكار الهندية خلال الفترة الرومانسية شاعا بالقدر الذي شاع به الاهتمام بالصين خلال العصر السابق عليها. وهذا الاهتمام هو الذي دفع رايموند شواب إلى إحياء فكرة البعث الشرقي Oriental Renaissance (*)، وهي الفكرة التي أثارها فريدريتش شليغيل موضوعا للجدل في مطلع القرن التاسع عشر. وذهب شواب إلى أن دخول الفكر الهندي إلى أوروبا بدءا من أواخر القرن الثامن عشر فصاعدا واندماجه في نسيج الاهتمامات الثقافية والفلسفية لهذه الفترة أفضيا إلى ثورة ثقافية من مستوى الثورة نفسها التي حدثت مع النهضة في القرن الخامس عشر، وأن:

> **إحياء هذا المناخ في القرن التاسع عشر نشأ مع وصول أول نصوص سنسكريتية إلى أوروبا... إذ أدى إلى حدوث تأثير مساوٍ للتأثير الذي حدث في القرن الخامس عشر نتيجة وصول مخطوطات إغريقية ومعلقين بيزنطيين على إثر سقوط القسطنطينية.**
>
> **(شواب ١٩٨٤، ١١)**

(*) البعث الشرقي Oriental Renaissance: اقترنت الحضارة الغربية الصناعية الوليدة بكثير من مظاهر السخط والقلق والإحباط وخيبة الآمال والوعود وانهيار القيم التقليدية مع العديد من المظالم الاجتماعية. وتحرر كثير من مفكري القرن الثامن عشر من وهم الحرية والإخاء والرخاء. وبدأت تروج ثقافات الشرق مع بحوث علماء الغرب ورحلاتهم إلى مختلف بلدان الشرق أقصاه وأدناه ممثلا في حركة الاستشراق. وأولى الفلسفات التي راجت فلسفة وحكمة الصين وفنونها وغير ذلك، ثم الهند والشرق الأدنى وبالي ونيبال... إلخ. وبلغ الافتتان بالشرق أوجه في العصر الرومانسي (١٧٩٠ - ١٨١٥). وعكف الغرب على دراسة لغات الشرق وفنونه المقدسة وفك ألغاز اللغات القديمة وحضاراتها. وأدى هذا الاطلاع الواسع والدراسات المكثفة إلى ما يُسمى البعث الشرقي، بمعنى إحياء فكر وفلسفات الشرق حسبما وردت في المخطوطات والمتون المقدسة المهددة بالنسيان والضياع وإخضاعها للدراسة العلمية. وأحدث ذلك أثره العميق الثقافي والفكري والاجتماعي والفني في كثيرين من مفكري الغرب، مثل شوبنهاور ونيتشه وغوته وأميرسون وغيرهم [المترجم].

إن تدفق سيل المخطوطات الإغريقية من الإمبراطورية البيزنطية المنهارة هو الذي حفز النهضة الإيطالية. وكذلك وبالأسلوب نفسه، تصاعدت سريعا النهضة الشرقية نتيجة انهيار إمبراطورية المغول في أواخر القرن الثامن عشر، وفتح أبواب شبه القارة الهندية على مصاريعها للمصالح السياسية والتجارية لفرنسا وبريطانيا، وهو ما أدى بدوره إلى ترجمة ودراسة المتون السنسكريتية على أيدي الباحثين الأوروبيين [٢].

وكما هي الحال في فترة التنوير، كان الدافع الفكري الأول للاستشراق الجديد لا يتمثل في عمليات بحث منزهة عن الغرض، بقدر ما كان أساسا في تنامي الإحساس بزوال الأوهام المتعلقة بأنماط الفكر والاعتقاد السائدة في أوروبا. نجد من ناحية التراث الروحي المسيحي اليهودي الذي أثبت أنه غير كافٍ أو مقنع، ومن ناحية أخرى النزعة المادية والموقف المناهض للدين المميزين لحركة التنوير، اللذين ظهرا بهدف إمكان إلغاء الروح تماما. ويقول في هذا أحد المؤرخين: «إن الرومانسي الذي أصبح يضيق ذرعا بالروح الباردة الجامدة السائدة في المناخ العقلاني المسيحي الأوروبي الداعي إلى الانفصال الصريح عن جذوره، بدت له الهند هي أرض الميعاد» (ويلسون ١٩٦٤: ١١٣).

وكما كانت الحال بالنسبة إلى «الفلاسفة» ظهرت الحاجة إلى جديد. وأخذ هذا الجديد في حالة الرومانسي صورة البحث عن براءة الطفولة، ورؤية كلية شاملة، وتوق من أجل استعادة ما رأى الشعراء والفلاسفة أن العصر قد فقده، ألا وهو واحدية البشرية والواحدية مع الطبيعة، وتوحيد الدين والفلسفة والفن، بعد أن مزق أوصالها العالم الغربي الحديث. وهكذا بينما انبثق الاهتمام بالشرق أول الأمر من متطلبات أخلاقية وسياسية في الأساس فإن الصيغة الجديدة قد انبثقت أساسا مما يمكن وصفه بصفة واحدة، ألا وهو الظمأ الميتافيزيقي . وبينما احتلت الصين سويداء القلب كـ«يوتوبيا سياسية»، أضحت الهند مملكة الروح. وإذ عكس الفكر الهندي كمرآة هموم العصر الفلسفية، أصبح بالإمكان مطابقته بشكل انتقائي في عقول المفكرين الأوروبيين مع الفلسفة المثالية والواحدية المتمثلة في الفيدانتا (*). وأفضى هذا الموقف حتما إلى ظهور أسطورة

(*) مذهب فلسفي هندوسي يرى الواقع مبدأ واحدا هو براهمان، والذي يعلم المؤمن أن هدفه هو تخطي حدود معرفة الذات والاتحاد مع براهمان، ويرتكز على الفيدا وهي الكتب الأربعة المقدسة [المترجم].

روحانية الهند المجيدة مقابل الغرب المادي. ويعبر عن هذا أحد المعلقين فيقول «إن فكرة شبه قارة من المثاليين استحوذت على خيال الغرب». وأدى هذا إلى ظهور تصور دام طويلا عن الهند باعتبارها أرض الحالمين والصوفيين (تك ١٩٩٠: ٢٦). وكان للاعتبارات السياسية حضورها أيضا على الرغم من أنها أدت دورها في صمت أكثر مما كانت الحال في فترة التنوير. ويمكن أن نفسر افتتان المفكرين الألمان بالهند، تفسيرا جزئيّا، على أساس أن الروح المتنامي للتحرر القومي الذي تصاعد نتيجة الثورة الفرنسية، دفع كثيرين منهم، وهذا وجه المفارقة، إلى النظر إلى الروابط القديمة المفترضة مع الهند باعتبارها وسيلة لتأكيد هويتهم الخاصة المميزة. والمعروف أن التنوير ظهر في أغلب الأحيان في ألمانيا باعتباره ـ أساسا ـ شأنا فرنسيّا. ولكن الحركة الرومانسية، مدعومة بصلة نسب صوفية مع الشرق، عبرت عن جهود ألمانيا في البحث عن هوية ثقافية وسياسية تتجاوز طاقة النفوذ الفرنسي. ولم تظهر الدلالات الضمنية الكاملة لهذا في نزعة عنصرية ونزعة معادية للسامية إلا في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر. وهذا ما سوف نعود إليه في ما بعد [٣].

مصادر العبادة الجديدة

لنحاول معا الآن إلقاء نظرة من كثب أكثر إلى أصول نشأة هذا الحماس الجديد. هذا على الرغم من أن إرساليات الجيزويت التبشيرية كانت أول من فتح عيون الأوروبيين على كنز الهند الثقافي، وعلى الرغم من أن روايات كثيرة عن عجائب شبه القارة كانت قد بدأت تنتشر ويستوعبها الأوروبيون المتعلمون ابتداء من مطلع القرن الثامن عشر. لقد كانت المصالح التجارية لأوروبا، وبخاصة مصالح شركة الهند الشرقية، هي التي هيأت الدافع والوسيلة لنقل الأفكار بين الهند وأوروبا خلال الفترة الرومانسية. والمعروف أن انهيار إمبراطورية المغول في القرن الثامن عشر وتغلغل المصالح الفرنسية والبريطانية في البنغال أولا، ثم في بقية الهند هما من الأحداث التي شكلت الأساس والدعامة ليس فقط للإمبراطورية البريطانية، بل أيضا للنهضة الشرقية. وبرزت شخصيات للرواد الأوائل في عالم الدراسات الهندية، واستطاعوا استثمار هذا الانفتاح. نذكر من

أهمهم اثنين من الإنجليز هما جون هولويل، وألكسندر داو. ورث الاثنان عن فترة التنوير ميولا تجاه نزعة الربوبية والتسامح والنظرة الكلية العالمية. وخدم الاثنان في الهند، وقدما تعليقات عن الهند حظيت بالقراءة على نطاق واسع، وتناولت تعليقاتهما ثقافة وديانات الهند. عمل هولويل فترة حاكما للبنغال، وأبدى في كتاباته تقديرا كبيرا للأفكار الدينية والفلسفية الهندية، وشجع الاعتقاد بأن الهند هي مصدر كل أنواع الحكمة، وكان لهما تأثيرهما العميق في التراث الفلسفي لليونان القديمة. وتمت ترجمة كتبهما إلى الألمانية والفرنسية في الستينيات من القرن الثامن عشر. وكان فولتير أحد قرائهما، حيث تشكلت على أساس كتاباتهما آراؤه عن عراقة وقدم الديانة والحضارة الهنديتين [٤].

وثمة رائد من الرواد الأوائل يضارعهما أهمية، وهو الفرنسي أنكتيل دوبيرون (١٧٢٣-١٨٠٥). قدم أول ترجمة للأوبانيشاد والتي أسهمت كثيرا بنشرها في فهم المفكرين الأوروبيين للفكر الهندي . وجاءت ترجمته هذه عن ترجمة فارسية معروفة باسم أوبنيكهات Oupnek'hat (وهي كلمة فارسية تعني الأوبانيشاد [المترجم]). وأحدثت الترجمة تأثيرا قويّا داخل أوروبا خلال القرن التاسع عشر، وأصبحت القراءة المفضلة عند آرثر شوبنهاور. ونعرف أن دوبيرون زار الهند في ما بين ١٧٥٤ و١٧٦١ . وعلى الرغم من أنه ظل مسيحيّا صادقا إلا أنه استحدث في الوقت نفسه «دربا ممهدا للمزيد من إنجازات الفكر غير المسيحي الذي يتجاوز المتعارف عليه أوروبيّا، وهيأ ميلا سريعا للمقارنة الشاملة التي... تجاوزت حدود "الأصولية ـ الأرثوذكسية"» (هابفاس ١٩٨٨: ٦٦). ويتجلى هذا الانفتاح واضحا في توصيته التي تطالب بضرورة التعامل مع الكلاسيكيات الهندية ودراستها على قدم المساواة مع كلاسيكيات اليونان وروما، وطالب كذلك بضرورة إخضاع الأوبنيكهات لدراسة فلسفية جادة وليس مجرد القراءة من باب الاطلاع على أثر قديم. ويعتبر في الحقيقة أول مفكري عصره الذي لفت الانتباه إلى مظاهر التوازيات بين الأفكار الهندية والمسيحية البوذية، وأول من عقد مقارنات بينها وبين التعاليم الفلسفية الغربية. وإن من الأمور ذات الأهمية الخاصة تلك الرابطة التي خلقتها بين الفلسفة الهندية والمثالية المتعالية عن كانط، إذ أكد أن:

كل من يدرس بدقة وحرص خطوط فكر عمانويل كانط ومبادئه الأساسية، وكذا نتائجه، سوف يدرك أنها لا تنحرف بعيدا عن تعاليم البراهمانية التي تقود المرء عائدا إلى ذاته، فيجمع شتات نفسه ويركزها داخل ذاته.

(الاقتباس من هايفاس ١٩٨٨، ٦٧)

وذهب دو بيرون إلى أن هذه المقارنات أهم من مجرد كونها مقارنات أكاديمية. إنه باعتباره واحدا من أبناء التنوير كان مدفوعا بإيمان قوي راسخ يؤكد وحدة الإنسانية، كما أن أوجه التطابق التي وجدها بين الحضارتين أفادت كحافز يحثنا «على التوافق والمحبة». وأفادت أيضا كأساس لتجديد أوروبا معنويا. وطبيعي أن دوافع قوية كهذه كان مقدرا لها أن تصبح القسمة المميزة لجماع الرابطة الرومانسية بالهند.

وبدأت أهم مرحلة في الدراسات الهندية وأكثرها تأثيرا مع وصول الموظفين البريطانيين المدنيين إلى كلكتا في ثمانينيات القرن الثامن عشر. وكان أكثرهم يتقاضون رواتبهم من شركة الهند الشرقية ويعملون بموجب اختيار الحاكم العام وارين هاستنغز. ويعتبر وليام جونز (١٧٤٦-١٧٩٤) الشخصية المحورية في هذه القصة. ويكتب عنه آرثر فيرسلويس ويقول: «إن جهود جونز الجبارة الهرقلية... التي بذلها من دون مبالغة وحده تقريبا، حولت نظرة أوروبا إلى آسيا... لتصبح نظرة إلى عالم غريب عريق الحضارة بقدراته الذاتية» (١٩٩٣ : ١٨). وتلقى جونز تعليمه بجامعتي هارو وأكسفورد، ولم يتميز كمحام أو عالم لسانيات فقط، بل صنع لنفسه اسما كشاعر ومؤلف راديكالي لكراسات. واستطاع بفضل معرفته العميقة للسنسكريتية أن يكون أول باحث حقيقي في مجال الهندوسية. وعُين قاضيا بالمحكمة العليا في كلكتا في عام ١٧٨٣ . وقضي بقية أيامه هناك حيث أسس جمعية الدراسات الآسيوية في البنغال، وقد أصبحت مركز الدراسات الهندية، وأصدرت أول صحيفة عن الدراسات الشرقية بعنوان البحوث الآسيوية Asiatic Researches. ويعتبر جونز من نواح كثيرة شخصية تنويرية أكثر منه رومانسيًا. وكان صديقا لبنيامين فرانكلين وجوزيف بريستلي، بيد أن دعمه لقضية استقلال أمريكا أدت إلى إرجاء تعيينه زمنا طويلا في سلك القضاء. ولكن تأثيره كان عظيما في الرومانسيين سواء الإنجليز أو الألمان. وحظيت كتاباته وترجماته لمتون الهند بالانتشار على نطاق واسع في أوروبا. واشتملت هذه المتون على كثير من الأفكار التي صيغت لأول مرة، وطورها بعد ذلك الباحثون عشاق الهند في ألمانيا. وها هو شواب يؤكد أثر جونز الكبير على أوروبا، إذ يقول:

> **منشورات الباحثين في الشؤون الهندية في كلكتا أججت نوعا من سورة الحماس الشديد لدى بعض الشباب الألمان. نذكر من هؤلاء في مجال الفلسفة شلنغ وفيشته وهيغل ـ فضلا على شوبنهور وشلاير ماخر. ونجد من بين المشتغلين بالشعر جوته وشيلر ونوفاليس وتييك وبرنتانو. ونذكر من بين المجددين العظام للأفكار الجديدة هيردر الذي نقل الرسالة إلى فريدريتش شليغل.**
>
> **(شواب ١٩٨٤، ٥٣)**

وأهم الأفكار التي راجت في كل أنحاء ألمانيا الزعم بأن اللغات الأوروبية والهندية تحمل أوجها واضحة للتشابه بين بعضها والبعض الآخر. واعتمد جونز على هذه في توقعه أن السلالات الأوروبية والهندية نشأت من مصدر مشترك. ونعرف أن مسألة أصول الشعوب الأوروبية ظلت موضوع جدل حاد لفترة من الزمن. ويبدي هنا بي. جي. مارشال الملاحظة التالية: «ورث جونز قرنا من التأملات عن الهجرات من آسيا». ولكن معرفته بالسنسكريتية مكنته من «إضافة عنصر يتسم بالدقة إلى هذه التأملات» (١٩٧٠: ١٦). ونراه في بحث له تحت عنوان «عن أصل الأمم وأنسابها» يؤكد «توافر برهان لا سبيل إلى دحضه ـ على أن أول سلالات الفرس والهنود، الذين يمكن أن نضيف إليهم الإغريق والشعوب القوطية وقدماء المصريين أو الإثيوبيين، كانوا في البدء يتحدثون لغة واحدة ويتقاسمون عقيدة شعبية واحدة...». وأضاف اقتراحا بأن إيران كانت هي موطن النشأة المشتركة (الاقتباس من مارشال ١٩٧٠: ١٥). وأحدثت هذه الفكرة أصداء ضخمة على مدى السنوات التالية. بيد أنها في حدود ما كان يشغل الرومانسيين تمثل متاعا مفيدا في نضالهم من أجل التحلل مما رآه بعضهم يمثل ضيق أفق التراث المسيحي ـ اليهودي. وتمثل أيضا في ضوء الروابط التي أقامها «الفلاسفة» مع العقيدة الصينية، خطوة إلى الأمام على الطريق نحو فهم أكثر شمولية للإنسانية. ونرى لزاما، بعد الحديث عن جهود جونز، أن نشير إلى اثنين آخرين من الموظفين المدنيين البريطانيين اللذين قدما إسهامات ذات شأن من أجل التطور الباكر للنهضة الشرقية، وهما: تشارلز ويلكينز (١٧٤٩-١٨٣٦)، الذي قدم في عام ١٧٨٥ أول ترجمة إلى الإنجليزية عن السنسكريتية للملحمة الهندية العظيمة البهاغافاد غيتا. وهذا عمل ترجم

مرات ومرات إلى لغات كثيرة، وأثر تأثيرا هائلا في عقل أوروبا وأمريكا» (شارب ١٩٨٥ : ١٠). والثاني توماس كولبروك (١٧٦٥-١٨٣٧)، صاحب كتاب «مقالات عن الدين والفلسفة عند الهندوس». واستطاع بهذا العمل أن يقدم للناس أوجها لم تكن معروفة في السابق من الثقافة الهندية، وقرأها جمهور واسع في القرن التاسع عشر.

ويتجلى واضحا أثر هذه الاكتشافات الباكرة لأمهات الكلاسيكيات الهندية في الأدب الإنجليزي خلال هذه الفترة، إذ هيأت مصدرا جديدا بديلا ومهمّا للتصورات الذهنية التي اعتمدت عليها محاولات الرومانسيين تقويض النزعة الكلاسيكية للقرن الثامن عشر. والجدير ذكره هنا أن وليام جونز الذي ذاع صيته في إنجلترا لشعره، وكذا لدراساته عن الهند، كان معجبا أيما إعجاب بجماعة الشعراء المعروفين باسم «شعراء البحيرة Lake Poets (*)». كذلك فإن أعمال كل من شيلي وساوثي وبايرون ودو كوينسي تكشف جميعها عن تأثير شرقي . ولحظ نيجيل ليسك أن «اهتمام شيلي بالهند يفوق كثيرا مستوى قصص تتناول سير الحياة»، ويورد ملاحظة ذكرها إدغار كينت يقول فيها «شيلي هندي تماما» (١٩٩٢: ٧١). ودعم هذا الرأي إتش. جي . راولينسون الذي يرى أن فلسفة الفيدانتا «تتجلى في فخامة» في مرثية هذا الشاعر التي تحمل اسم أدونيس Adonais (**). كذلك كولريدج، نراه في تفكيره مدينا للغاية للفلاسفة المثاليين الألمان، وتحتوي كتاباته على عدد كبير من الإشارات إلى أفكار وشخصيات أسطورية هندية. هذا على الرغم من أن كولريدج، كما يشير جون درو في دراسته عن الهند والخيال الرومانسي، كان عقب المرحلة الشبابية التي اتسمت بالهوس بالهند يبذل جهدا شاقّا في سبيل تعرية النظرة ذات الطابع المثالي للهند والحط من قدرها. ورفض أخيرا الفلسفة الهندية باعتبارها شكلا من وحدة الوجود (١٩٨٧ : ١٨٦-١٨٨). ومع هذا، كما يشير درو، فإن حماس كولريدج الطاغي في رفضه للميتافيزيقا الهندية هو في ذاته مؤشر له دلالته على مدى الحميمية الوثيقة التي ربطته بها يوما ما،

(*) جماعة من الشعراء الإنجليز في مطلع القرن التاسع عشر اتخذوا لأنفسهم مكانا في منطقة حول بحيرة أوهي ليك Lake district، لم يتبعوا مدرسة فكرية واحدة أو ممارسة واحدة، ولكنهم معا يمثلون جزءا من الحركة الرومانسية، ومن أشهرهم وليام وردزوورث وصمويل تايلور كولريدج [المترجم].

(**) أدونيس Adonais : مرثية للشاعر شيلي رثى فيها الشاعر جوني كيتس عام ١٨٢١، وراجت باعتبارها أعظم أعمال شيلي، وهي مؤلفة من ٤٩٥ سطرا [المترجم].

وما كان يستشعره من هيبة إزاءها. وتفيد كذلك أن كولريدج لم يتحرر تماما من دينه الأصيل المتمثل فيما قدمه من ولاء للمتون الهندية المقدسة. (المرجع نفسه ص١٢٦) (٥).

ولكن النهضة الشرقية Oriental Renaissance لم تبلغ كامل نضجها في إنجلترا، بل في ألمانيا. إذ بينما تمركزت الظاهرة الرومانسية في إنجلترا حول الشعراء والرسامين أساسا، نجدها في ألمانيا رائجة على لسان كتاب المسرح والموسيقيين كذلك. ولعل الأمر الأوضح في دلالته أنها وجدت تعبيرا قويّا عن نفسها بين كبار الفلاسفة والمفكرين الذين برزوا وازدهروا مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ويمثل هؤلاء سلسلة تبدأ من هردر وغوته عبر هيغل وشلنغ وانتهاء بكل من فريدريتش شليغل وشوبنهاور. واصطبغ كل من هؤلاء بطريقة أو بأخرى بما سماه شواب «المسحة الهندية» (١٩٨٤: ٢٠٦)، وأصابته عدوى وباء وصفه إدوارد سعيد في بلاغة ووضوح «الوباء الافتراضي الموسوم بالهوس بالمنتج الشرقي Orientalie الذي اثر في كل شاعر وفيلسوف وكاتب مقالات كبير خلال هذه الفترة (١٩٨٥: ٥٠). والجدير ذكره أن كانط الذي يمثل المصدر والنشأة لكل هذه الحركة الفلسفية يعتبر استثناء في هذا الصدد، على الرغم من أنه لفت الأنظار إلى غياب «الدوغماتية» أو الجمود العقائدي وغياب التسامح في الديانات الهندية، وأعرب عن إعجابه الشديد بالمثل العليا الأخلاقية للبوذية.

ونلحظ خطوطا متوازية مهمة بين الهوس بالهند في ألمانيا في المرحلة الرومانسية، والهوس بالصين في فرنسا في مرحلة التنوير. ويمثل هذا دليلا واضحا على استمرارية عدد من الأفكار المشتركة مع الإشارة في الوقت نفسه إلى افتراضات وقيم مختلفة اختلافا جذريّا. ونرى هنا، كما أكدت سابقا، أن الشرق لا يتم تناوله في كلتا الحالتين بروح البحث الموضوعي في المقام الأول أو الرغبة في فهم الهند المعاصرة، بل باعتبار البحث أداة للهدم وإعادة بناء أو تجديد الحضارة الأوروبية. إن الشرق مستخدم هنا ـ وفي الأساس ـ أداة لمعالجة ما بدا أنه أمراض متوطنة أصابت قلب أوروبا المعاصرة، لذلك نجد أن الاهتمام الاستحواذي بمشكلات أوروبا ذاتها قاد كلا من الرومانسيين الألمان، مثلما قاد

«الفلاسفة» في فرنسا، إلى قدر من إضفاء نظرة مثالية وإلى قدر من التشويه أيضا، ثم إلى بناء فردوس من نسج الخيال مبرأ من الهموم والمشكلات. وعبر عن هذا أحد المؤرخين بقوله «تعانقت الطبيعة مع الحب، العاطفة والموضوع تشابكا بحيث لا انفصام بينهما، كل منهما يحتوي الآخر. وتراءت الهند ساحة للبراءة الذهبية الخالصة، إنها براءة الطفولة» (ويلسون ١٩٦٤: ٨٩). ومثلما أسقط «الفلاسفة» تماما على الصين الكونفوشية مفهومهم عن سياسة مثالية كدولة يحكمها حكام حكماء ومؤهلون فلسفيًا، كذلك فعل الرومانسيون إذ أسقطوا على الهند فكرتهم عن وجود إنساني أكثر كمالا في تحققه الواقعي، مع ثقافة أكثر شمولية في نظرتها ومدفوعة بقوة روحية. وبدا الشعب الهندي نفسه في نظرهم أمة على غرار الأطفال، تسود أخلاقَها رقةٌ، ويغلب على سلوكها اللطف والرشاقة، فظهرت حياة الهنود أقرب إلى النظام الطبيعي للأمور، على عكس الأوروبيين، مستسلمين لحياة الهدوء والسكينة والرصانة والنظام، زاهدين كل الزهد عن العنف المقترن بأكل اللحوم وتناول المسكرات. إنهم أشبه بالصينيين في عيون الجيل السابق، يبدون وقد تحلوا بمستوى رفيع من السلوك الأخلاقي، وعلى نقيض الأوروبيين وحياة النهم والشره والضراوة. وهذه معايير أسهم في تحطيمها - إلى حد ما - الغزاة الأجانب، وأولهم المغول، ثم حديثا الفرنسيون والبريطانيون. ويتسق هذا النوع من البدائية مع رؤية روسو التي نفذت إلى أعماق إدراك الرومانسيين للثقافة والفلسفة الهندية. ولوحظ - على سبيل المثال - أن الكثير من متون السنسكريتية القديمة، حتى ما تناول منها موضوعات مثل الفلك، مكتوبة جميعها نظما. وساعدت هذه الحقيقة في تأكيد النظرية الأثيرة لدى الرومانسيين وهي أن كلام البشرية في البدء كان في قالب شعري . وأضحى هذا بدوره جزءا من اعتقاد عام وهو أن الهند امتلكت في أدبها الكلاسيكي نوعا من الحكمة البدائية، وهذه حقيقة أساسية، ثم ضاعت في الغرب وكذا في الهند أيضا. ومن ثم فإن اللازم الآن استعادتها. ورأى كثير من الرومانسيين أن الهند مصدر الحكمة جميعها، بل هي نبع الحضارة بمعناها الكامل. وسبق أن ذكرنا أن فولتير تبنى هذه الفكرة في جيل سابق، مما أدى

حتما إلى الشك في أولوية إسرائيل (*) والإغريق في تكوين الثقافة الأوروبية. وأوحت هذه الفكرة للبعض بأن الرابطة اللغوية والعرقية بين ألمانيا والهند كانت أقوى من الروابط بين حضارات البحر المتوسط القديمة. ووصل الأمر إلى حد أن عمانويل كانط، الذي لم يكن من الرومانسيين المولهين بالشرق، ردد مرارا الرأي العام القائل بأن فنون أوروبا، من مثل الزراعة والأعداد ولعبة الشطرنج، وفدت من الهند.

وأحدثت فكرة الرابطة بين حكمة الهند القديمة أصداء فلسفية مهمة أيضا. وساد اعتقاد أن الأوبانيشاد تمثل هذه الحكمة في أعمق وأرقى صورها. ذلك أن الأوبانيشاد تشتمل على عقيدة توحيدية مقترنة بفكرة البراهمان، وحلت محل تعددية الفيدا السابقة.. واشتملت كذلك على المفهوم المحوري «أتمان Atman» (الروح أو العقل). ورئي أنه الموازي مباشرة للدور الذي يؤديه العقل أو الروح Geist في الفلسفة المثالية الألمانية. وصادفت تعاليم الأوبانيشاد هوى عظيما وأثيرا في نفوس الألمان (طبعا حسب فهمهم لها)، وأن العالم الذي نعرفه من خلال حواسنا العادية ليس هو العالم «الحقيقي» وإنما هو مظهر، بل وهم وخداع (مايا Maya) وأن غاية الحياة هي تحقق النفس أو الروح ـ أتمان ـ من خلال توحدها مع المطلق (براهمان). وبدا أن هذه النظرة تنسجم تماما مع بعض القسمات المحورية والمميزة للفلسفة المثالية الألمانية. ويمكن إيجازها في صورة النظرة القائلة إن عالم الظواهر موجود جوهريًا خلال الروح أو العقل ومتوحد معه، وأن العقل الفردي ما هو إلا لحظة من لحظات العقل المطلق في كامل ازدهاره. وهكذا، فمثلما قدمت الكونفوشية «للفلاسفة» نموذجا لفلسفة عقلانية ربوبية، كذلك قدمت هندوسية الأوبانيشاد مذهبا ميتافيزيقيًا رفيعا شاع مع كل افتراضاتهم المثالية. وهيأت كذلك ضربة مقابلة للفلسفة المادية والميكانيكية التي كانت لها الهيمنة طوال فترة التنوير.

(*) تنزع رؤية المحورية الغربية في تفسير الاجتماع البشري إلى اتخاذ التوراة - الكتاب المقدس مرجعا لتاريخ نشأة الأرض ونشأة البشر والاجتماع البشري ونشأة اللغة، اتساقا مع ما تشير إليه قصة آدم وحواء في المصدر الأول لها وهو التوراة. وهذا ما لا نجده في ثقافات آسيا أو أمريكا الجنوبية كمثال. ولهذا يرد اسم إسرائيل هنا بمعنى المجتمع البشري الأقدم، وباعتبارها موطن النشأة الأولى للبشر واللغة. ويصدق الشيء نفسه، ولكن مع فارق القدسية والزمن، في الزعم بأن الإغريق هم أصل الجنس البشري المتميز بالعبقرية والقدرة الإبداعية وبناء الحضارة، وهم أصل نشأة الإنسان الأبيض - الجنس الأنجلوساكسوني . وحري ألا يغيب عن القارئ الانحياز العرقي الواضح في البناء اللغوي، أو الذي تفرضه اللغة تاريخيًا على الرغم من أنه انحياز غير علمي لا يؤمن به المؤلف [المترجم].

هذه إذن بعض الأفكار العامة التي تدفقت عبر الحوار الألماني مع الهند القديمة. وحان الوقت الآن لدراستها دراسة مدققة متفحصة وبتفصيل أكثر - حسبما جاء تطبيقها على أيدي بعض كبار مفكري هذه الفترة. وسوف نركز اهتماما على الشخصيات الرئيسية دون أن ننسى أن الهوس بالهند لم يسلم منه تقريبا أي من شعراء وفلاسفة وعلماء الإلهيات من أبناء جيل الرومانسية.

المفكرون الألمان

يعتبر جوهان غوتفريد هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣) من نواح كثيرة المسؤول عن تحديد جدول أعمال الرومانسية. إنه أول أبناء هذا الجيل الذي استوعب الشرق ووضعه نصب عينيه في سعيه لتحقيق أهداف الرومانسية. وتتجلى نغمته في الهوس بالهند واضحة في تعليقات له من مثل: «أيتها الأرض المقدسة [الهند] تحية وسلاما، أنت نبع كل موسيقى، وصوتك صادر عن القلب» (الاقتباس من إدوارد ١٩٧١: ١٥٢). وأيضا «انظر إلى الشرق - مهد السلالة البشرية، ومهد العاطفة الإنسانية، ومهبط الأديان» (الاقتباس من آير ١٩٦٥: ١٨٨). ولم يكن هو أول من امتدح عراقة الهند ذات الجلال، ويزعم أن مصدر جميع الحضارات، بل اللغات نفسها، ليس في البحر المتوسط، ولا في الشرق الأوسط، وإنما في الهند. ولكنه بهذا أسهم في وضع مسألة الأصول والهوية الأوروبية، أو بدقة أكثر، أصول وهوية ألمانيا، والهوية الثقافية في صميم قلب الحركة الرومانسية. ولم يكن بأي حال من الأحوال ينظر نظرة غير نقدية للهند. مثال ذلك نفوره من ممارسة طقس سوتي، أي حرق الزوجة مع زوجها المتوفى، ومن نظام الطوائف وكذا ما اعتبره موقفا يتمثل في الاستسلام عن رضا. ولكنه مع هذا أسهم في نشر ورواج الصورة التي ابتدعها روسو عن أوروبا المتحللة مقارنة بمجتمع قديم رعوي غنائي، ووضع الهند في موضع المثل الأعلى الذي يتعين على أوروبا أن تقتدي به، وتكتشف من خلاله نواقصها الأخلاقية.

واحتل الاهتمام بالطبيعة وهوية الثقافات قلب تفكير هيردر. وبعد أن طرح جانبا العامل الكونفوشيوسي، احتل عالم الإغريق والرومان الكلاسيكي مكانة سامية كمثل أعلى يتعين أن نقتدي به في كل جهد إنساني، بدءا من الفلسفة

والحث على الفضيلة ووصولا إلى الفن والعمارة والشعر. وتضمن هذا النهج بدوره افتراض وجود قيم كلية شاملة التي نرى من خلال الممارسة العملية أن أكمل تجسيد لها في ثقافات البحر المتوسط الكلاسيكية القديمة. ونعرف أن الشعب الألماني لم يأنس سعيدا أبدا لهذا النموذج الكلاسيكي، خصوصا في القرن الثامن عشر وقتما تجسد بوضوح وجلاء في الثقافة الفرنسية. وتعبر نظرية هيردر عن التاريخ والثقافات ببلاغة شديدة عن هذه المشكلة الألمانية. وإذا به على نقيض النوازع الكلية والعقلانية للتنوير يرى أن التاريخ البشري يشتمل ويؤالف بين أمم وتراثات كانت تعيش كوحدات كلية وتمثل كيانات عضوية لها حياتها وروحها الخاصة. ويرى أيضا أن المنتجات الثقافية والنوازع الدينية لهذه الكيانات لا يمكن تقييمها إلا من داخل كل تراث حي. والجدير ذكره أن التشبيهات المجازية للنمو والتطور العضوي تعبر عن نموذج تفكيره. واستطاع بفضل هذه التشبيهات المجازية أن يثبت الروابط الحية الوثيقة بين أوروبا والهند. ويبدي هابفاس ملاحظة هنا في معرض حديثه عن هيردر فيقول: «تطور البشرية من الشرق إلى روما يشبه جذع شجرة ثبتت فيه الفروع والبراعم... ويمثل الشرق الدولة في مرحلة الطفولة. ومن ثم تتسم بالبراءة والنقاء والإمكانات التي لا تنفد» (١٩٨٥: ٧٠).

كان هيردر، مثله مثل وليام جونز، راعي كنيسة لوثري المذهب، لم يراوده الشك أبدا بشأن تميز المسيحية على الهند والشرق، ولكن حبه لفهم الفلسفة الهندية، وخصوصا تقمصه للشعر في الكلاسيكيات الهندية القديمة، كان الدافع لدى جيل كامل من المفكرين الألمان. ورأينا توّا أن الفكرة القائلة إن الهند كانت تمثل طفولة البشرية أسهمت كثيرا في صوغ النزعة البدائية الرومانسية، والتي أصبحت بدورها في ما بعد سلاحا قويّا في نقد الثقافة المعاصرة، هذا على الرغم من أن هيغل استخدم فكرة طفولة الهند لأغراض أخرى بعد ذلك في فلسفته. وحري أن نلحظ أن تصوره للشعب الهندي أنه شعب رقيق الحواشي، نباتي المذهب، إنما يمثل نقدا ضمنيّا لعدم فعالية الأخلاق المسيحية. ونعرف أنه كان متحمسا في معارضته لأنشطة الإرساليات التبشيرية المسيحية التي حاولت أن تفرض على الهنود رؤاهم الغريبة عليهم، وارتبطت هذه الصورة بمسألة أولوية الكتاب المقدس. ونعود لنقول إن هيردر كقسيس مسيحي لم يهدف إلى مهاجمة الرؤية الأصولية (الأرثوذكسية)، ولكن

إقراره بعصر الحضارات العظيم في الشرق، وإيمانه بأن الأمم الأوروبية انبثقت من آسيا، أدى بالقطع إلى وضع علامات استفهام بشأن الإيمان بأن سفر التكوين في العهد القديم يضم الرواية القاطعة الصادقة عن التاريخ الأول للسلالة البشرية. واتسع نطاق تعاطفه وحبه للفكر الهندي. ورفض عقيدة التقمص (أو تناسخ الأرواح) ورأى أنها عقيدة زائفة. ولكنه اعترف في الوقت نفسه بأنها مصدر التعاطف الأمثل بين جميع المخلوقات، وربط بينها وبين الوحدة الأساسية الجامعة بين كل الكائنات الحية، واستهوته كذلك الأفكار الهندية عن وحدة الوجود وعن الروح العالمي (آتمان). ونعرف أن الرومانسيين الألمان رأوا في الاثنين ما يدعم آراءهم عن الرؤية الكلية المتعالية وعن الجوهر الروحي الأساسي للعالم الطبيعي.

وهناك أيضا صديق هيردر الذي يضارعه من حيث التأثير في مسار الحركة الرومانسية، ونعني به الشاعر والمسرحي العظيم غوته (١٧٤٩-١٨٣٢). استلهم غوته شأنه شأن هيردر الحركة الرومانسية الوليدة في سبعينيات القرن الثامن عشر، والمعروفة باسم "Sturm und Drang" (العاصفة والإجهاد)، ولم يحدث أبدا أن كان غوته داعما صريحا لحركة الهوس بالهند، بل حرص في الحقيقة على الاحتفاظ لنفسه بمسافة فاصلة بينه وبين الحركة الرومانسية بوجه عام، وآثر الحديث عن نفسه باعتباره أقرب إلى أن يكون بطلا للحضارة الإغريقية والثقافة الهيلينية. ولكن، نظرا لكونه إنسانا رحب الصدر في عواطفه ومشاركاته الوجدانية، أبدى اهتماما كبيرا بالأفكار الوافدة من الشرق، سواء من الصين أو من الهند. وثمة شواهد كثيرة تؤكد أثر الشرق في كتاباته. ونشأت علاقات صداقة بينه وبين كبار المستشرقين الألمان في أيامه، من أمثال فريدريتش ماجر وسيلفستر دو ساسي، وتحمس للمسرحية الهندية ساكونتالا Sakuntala، فضلا عن إعجابه بكتابات «جونز الاستثناء الفريد». وقدم إسهامات في مجال النهج الأدبي الاستشراقي، ومنها نظم قصيدة على النهج الصيني بعنوان Chinesische - Deutschen jahres- und tegeszeiten (1827) «الصين وألمانيا سنوات وأيام» (١٨٢٧)، ومجموعة أشعار تحت عنوان Westostiliche Diwan الديوان الغربي (١٨١٩)، والتي أثرت في جيل كامل من الشعراء الألمان من بينهم هاين وروكيرت. وكتب مقدمة لكتاب روكيرت أعرب فيها عن دينه لهيردر، وذكر أنه

تمنى «النفاذ إلى الأصل الأول للجنس البشري وقتما كان البشر لا يزالون في أول عهدهم بتلقي الولاية السماوية من الرب باللغة الأرضية» (الاقتباس من شواب ١٩٨٤: ٢١١). وأبدى حماسا أقل إزاء ما تتمتع به أساطير الهند من ثراء وغزارة. ولكن ميوله الخاصة وهواه نحو وحدة الوجود صادفا، شأنه شأن كثيرين من معاصريه، صدى قويّا في فلسفة الأوبانيشاد [٦].

ويتمثل سر جاذبية الأوبانيشاد لكل من غوته وهيردر وغيرهما من كبار فلاسفة المرحلة الرومانسية في ما رأوه في هذه المتون من نزعة مثالية توحيدية، أعني الإيمان بأن كل الموجودات تؤلف في التحليل النهائي كلاً واحدا جامعا، وأن هذه الواحدية تنبثق من الطبيعة الروحية الأساسية للواقع، ومن ثم الإيمان بأن كثرة وتعددية الموجودات ما هي إلا خداع وليد حواسنا المحدودة المتناهية. والجدير ذكره أن الحركة الفلسفية المثالية الألمانية بدءا من فيشته وشلنغ وحتى هيغل وشوبنهاور تقترب كثيرا جدّا من هذا النهج في التفكير. ولعل الاستثناء الوحيد هو شوبنهاور الذي أقر دون تحفظ، بل إنه مجد صلة النسب هذه، بينما أنكر في الوقت نفسه أن تفكيره تأثر بالشرق. وكان فيشته خبيرا وعلى دراية جيدة بالأفكار الشرقية الجديدة، وتحمل فلسفته المثالية الكثير من أوجه التشابه التي تغري بالمقارنة بينها وبين التفكير الهندي. ولكن ليس بالإمكان وصفه بالمفكر الرائد للعقيدة الهندية. هذا على عكس حالة إف. في. جي. شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤)، وهو شخصية حاسمة ومحورية في تطور المثالية الألمانية والفلسفة الطبيعية، إذ تسود الأفكار الشرقية في ثنايا تفكيره وتصبغه بصبغتها.

واعتاد شلنغ طوال حياته أن يعرب عن اهتمامه الكبير ودعمه للدراسات الهندية والشرقية بعامة. ونراه في محاضراته عام ١٨٠٢ يفيض في مديحه «للمتون الهندية المقدسة» زاعما أنها أسمى منزلة من الكتاب المقدس. وطرأت على فلسفته تحولات عديدة على مدى حياته الفكرية المديدة. ولكن ثمة عنصران نحن بحاجة إلى لفت الأنظار إليهما من منظور استشراقي، وهما: أولا «فلسفة الطبيعة» عنده في المرحلة الباكرة من حياته، وثانيا، كتابه الأخير عن «الميثولوجيا»، أو علم الأساطير. نلحظ أن شلنغ خلال التسعينيات من القرن الثامن عشر طوّر فلسفة يرى من خلالها الطبيعة في ضوء النمو والتطور الدينامي، وباعتبارها منظومة عضوية موحدة في صيرورة تكون ذاتي

عن طريق التوافق بين ميول متضادة مع روح تنبثق من رحم الطبيعة لتمثل أسمى تجلياتها. وتبلغ الطبيعة أكمل حالات التحقق الذاتي حال توحدها مع المطلق. وإن ما سماه «منظومة الهوية المطلقة» يعمد إلى حسم الفوارق والاختلافات داخل الوحدة. ويصف فكرته المحورية عن المطلق بأنها الكمال الأقصى والوحدة النهائية لكل الموجودات في الطبيعة المادية والذهنية على السواء. ويؤمن بالطبيعة الخادعة المتوهمة للعالم المتناهي، وبوحدة الوجود، وكذا بالروح العالمية أو الروح الكلية وبالنزعة الحدسية النافذة. وساد الاعتقاد في أيامه أن كل ما ذهب إليه نابع من المصدر الفكري نفسه، وهو فلسفة الأوبانيشاد. وأكد شلنغ نفسه على صلة النسب، وذلك في حديثه عن أن الفلسفة الهندية «ليست سوى المثالية في أسمى وأنقى صورها» (الاقتباس من هابفاس ١٩٨٨: ١٠٢). هذا على الرغم من أنه أعرب عن أسفه لافتقاد الأوبانيشاد التوضيح النظري لفلسفتها.

وتميزت علاقته بالميثولوجيا الهندية بأنها أكثر نموّا وتطورا، وخص الهند بمائة صفحة في كتابه «فلسفة الميثولوجيا»، الذي جمع فيه على نحو منهجي التواريخ الدينية للشرق والغرب. وابتعد شلنغ في النصف الثاني من حياته عن الواحدية المثالية التي عرفت عنه في أيامه الباكرة، وعاد إلى موقف توحيدي مسيحي أكثر أصولية «أرثوذكسي». ومن هنا نراه مختلفا عن كثيرين من معاصريه، إذ لم يجعل همه الأول استخدام الهند سلاحا يشدد به النكير ضد الأصولية. ومع هذا فإنه في أثناء دراسته للميثولوجيا وجد في أشعار الفيدا مصدرا للأسطورة وأنه مصدر أقدم من الكتاب المقدس، وأنه أيضا ليس من نتاج عالم البحر المتوسط. ونعرف أنه في باكر أيامه أعرب عن اهتمامه بالفكرة الرومانسية المميزة بشأن «رب واحد للبشرية جمعاء»، ولكنه في كتابه الأخير عن الميثولوجيا طور هذه الفكرة وصاغ منها فرضية تقول: لا توجد سوى ميثولوجيا واحدة في العالم مشتركة بين جميع التراثات. وحاول ابتكار صورة تصهر في وحدة واحدة كل التراثات الميثولوجية لكل البشرية (الاقتباس من شواب ١٩٨٤: ٢١٧). ويلاحظ أن الشيء الذي أكدته الفيدا لشلنغ هو أن الجنس البشري تجمع بينه وحدة بدائية واحدة. لهذا فإن علينا النظر إلى جهده في هذا الصدد باعتباره محاولة من أعظم المحاولات البنائية التي تسعى لترى التاريخ الروحي الكلي للبشرية كلا واحدا. وتمثل هذه المحاولة

المثل الأعلى لإنسانية عالمية كلية تتعالى على جميع الفوارق والاختلافات التاريخية والمحلية السطحية. وأحدثت هذه المحاولة، كما سوف نرى في ما بعد، أصداء مهمة داخل الاستشراق في القرن العشرين.

وتكشف كتابات فريدريتش شليغل (١٧٧٢-١٨٩٢) بوضوح أكبر عن الرغبة في تتبع كل شيء بالرجوع إلى الهند. وكتب شليغل في رسالة منه إلى تييك يقول «كل شيء، نعم كل شيء، تعود أصوله الأولى إلى الهند». (الاقتباس من شواب ١٩٨٤: ٧١). لقد كان روائيًا ومؤرخا ودبلوماسيًا، وكان بين جميع رواد الرومانسية الأكثر معرفة ودراية بالسنسكريتية. وأصدر في عام ١٨٠٨ دراسة بعنوان «مقال عن اللغة والحكمة عند الهنود»، استهلها بإزجاء المديح لجمال وعراقة هذه اللغة المقدسة، وأهليتها للتعبير عن الأفكار الفلسفية. واستطرد ليصوغ أطروحة لغوية وأنثروبولوجية. ويذكرنا هنا بكل من جونز ودوبيرون. وتفيد أطروحته بأن أصول شعوب شمال أوروبا يمكن تتبعها عودا إلى الهند. وتخيل أن شعبا جديدا يتصف بالدينامية شكل نفسه في شمال الهند، واتجه بفعل حافز ما أقوى من قوة دفع الضرورة إلى النزوح جماعيًا تجاه الغرب. وبلغ به الأمر حد الزعم بأن مصر القديمة سبق أن استعمرها الهنود (الاقتباس من بولياكوف ١٩٧١: ١٩١).

ويضع هذا النهج شليغل في مصاف أكثر النقاد حدة لحالة الثقافة الأوروبية المعاصرة المثيرة للشجن، بينما يسمو بمكانة الشرق كنموذج للنقاء الأخلاقي والديني. ويعرب بموقفه عن أساه للنظرة المفتقدة التي تنظر إلى الوجود البشري الأصلي نظرة كلية واحدة. ونلمس في كتابات شليغل نغمة الحنين إلى الحياة الرعوية التي ميزت الثقافة الهندية القديمة، وقتما كان الناس يعيشون سعداء في رحاب الطبيعة، تجمع بينهم والطبيعة علاقة جمعية وثيقة. ونلمس كذلك توقا إلى تناغم الفنون والعلوم على النحو الذي كنا ندركه به في تلك الثقافة. وأعرب عن شكواه لأن «الإنسان لا يسعه الغوص إلى أعماق أبعد. إذ هذا أمر مستحيل. لقد أصبح الإنسان بعيدا جدًا في التقسيم التعسفي أو في النظرة الميكانيكية التي تصل بنا إلى الشيء ذاته، وهكذا أصبح الإنسان نفسه شبه آلة. ومن هنا دعا إلى العودة إلى مهد الحضارة، إلى الشرق الذي ظل ولا يزال حتى الآن منبع الدين والميثولوجيا» (الاقتباس من هابفاس ١٩٨٨: ٧٥).

وذهب شليغل إلى أن الهند كانت «المصدر الحقيقي الأول لجميع الألسنة»، بل إنها «المصدر الأول لجميع الأفكار» (الاقتباس من آير ١٩٦٥: ٢٠٠). واتخذ موقفا يعبر عن رد فعل حاد ضد النزعة الكلاسيكية التي أضحت مقترنة بفرنسا على نحو يتعذر محوه. وحاول في موقفه هذا أن يتتبع مصدر الثقافة الألمانية، وذلك بالعودة بها إلى الهند القديمة. ونجد عند شليغل، وفي وضوح تام، الجهد الرومانسي بحثا عن الإنسانية Humanitat، وهي حالة مثالية النقاء، حيث يمكن للإنسانية فيها أن تتعالى على وضعها الممزق. وأحيا حواره مع الهند مثلا أعلى سبق أن عبر عنه ليبنتس حدسا وبأرق وأدق نغمات عصر العقل، حين تحدث عن أن الآسيويين والأوروبيين يؤلفون معا «عائلة واحدة عظمى، وأنهم كل واحد غير قابل للانقسام». لذلك تبدو الفكرة القائلة: إن الهند تمثل بشكل ما النبع الأول وأصل جميع الحضارات مجرد استعارة تشبيهية شعرية. وتحدث شليغل إلى جيله حين قال: «يكمن في الهند المصدر الحقيقي لجميع ألسنة البشر، وجميع الأفكار والقدرات التعبيرية عن العقل البشري. كل شيء ـ نعم كل شيء ودون استثناء ـ أصله في الهند» وقال «لا جدال في أننا نجد في تراثات الشرق المصدر الأول لكل تطور فكري، أو بعبارة واحدة كل الثقافة البشرية. (الاقتباس من آير ١٩٦٥: ١٩٤ و٢٠٠). ويحمل هذا الرأي جذر الاعتقاد أن ثمة «رؤية وتجليا كونيا» يمثلان الأساس الذي تتبني عليه الديانات الكبرى للبشرية. وعبر عن هذا شواب بقوله «كان الظن أن الأساطير والأسرار العالمية تتضمن أسرارا مشتركة بين المؤمنين في كل الأمم، وأن ثمة حقيقة واحدة وراء قناع تحت سطح الأساطير والعقائد المحلية، «إله واحد لجميع البشر» (١٩٨٤: ٢١٦-٢١٧).

ونجد بعضا من هذا الاتجاه، وهو حاجة الرومانسيين إلى مفهوم كوكبي للروح الإنسانية وللتاريخ الإنساني، يتغلغل في كتابات أعظم فلاسفة هذه الفترة، وأعني به جي. في. إن. هيغل (١٧٧٠-١٨٣١). تميز هيغل بأنه التزم في نواح كثيرة رؤية نقدية في مجموعها. ولم يشارك، يقينا، حماس الرومانسيين الجامح في موقفهم من الشرق. وأبدى مقتا لمظاهر الغلو المفرط في التخييل، وللسعار الجامح وفوضى الأساطير والأيقونات التي وجدها في الثقافة الهندية. واعتاد كقاعدة عامة النظر إلى الشرق باعتباره كيانا راكدا، مجمدا في ماضيه، وعاجزا عن بعث جديد. بيد أنه على الرغم من هذا درس

ثقافات الشرق بقدر من العمق وصاغ نظرة شاملة واعية إليها بقدر ما هو متاح في أيامه. واستنبط الكثير من فهمه عن الفلسفة الهندية من بحوث كوليبروك ومن بحوث صديقه الباحث في الدراسات الهندية، فرانز بوب. ويظهر في كتابه الأخير كثير من المراجع التي رجع إليها في حديثه عن ثقافات وفلسفات الهند والصين. ونذر قدرا كبيرا من وقته في محاضراته للحديث عن تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ وتاريخ الأديان، ولعرض وتوضيح آرائه بشأن مكانة الصين والهند في التاريخ العالمي للروح الإنسانية. ولم يكن في الحقيقة هو أول من أدرج الفكر الشرقي ضمن تاريخ الفلسفة. ذلك أن جوهان جوتليب بول أدرج فصولا عن الفلسفة الصينية والهندية ضمن كتابه تاريخ الفلسفة الصادر بالألمانية عام ١٧٩٦ . ولكنه هو أول من أخضعها لمعالجة مذهبية منهجية، وحاول أن يراها ضمن إطار تطور الإنسانية ككل واحد، وباعتبارها جزءا من الروح العالمي في طور تجليه وكماله. وتمثل دراسته من نواح كثيرة مشروعا تأويليّا «هرمنيوطيقيّا» فريدا في تاريخ الأفكار. ورأى البعض أن تأويله كان بمنزلة تبرير لإسقاط الهند جملة من التأريخ الفلسفي. إلا أنه مع هذا، وكما يلحظ هابفاس، يمثل «مرة واحدة وإلى الأبد إمكانية أساسية لمعالجة تراث أجنبي» (١٩٨٨: ٩٨). ويذهب الفيلسوف الهندي جي. إل. مهتا في حكمه على هذا إلى أن «هيغل كان الفيلسوف الغربي الوحيد ذا المكانة الرفيعة الذي أولى اهتماما جادّا بالأفكار الدينية والفلسفية الهندية». وهو كذلك الوحيد الذي أكد «قوة وضوح الغرض عند هيغل من حيث إدراكه لصعوبات فهم الأفكار الهندية في ضوء المفاهيم الفلسفية الغربية (مهتا ١٩٨٥: ١٩٧).

ويبدو أن الثقة التي استشعرها هيغل في تصنيفه لثقافات آسيا تحت مقولات تضمنها مذهبه عمل باهر ومثير حقّا. ونراه يعكس بوسائل عديدة الوضع التاريخي لأوروبا خلال هذه الفترة باعتبارها القوة العالمية البازغة. وأدى ذلك أيضا إلى أن كثيرين من النقاد عمدوا إلى رفض أفكاره في هذا المجال باعتبارها شديدة التجريد ومغرقة في التأمل النظري، وتفتقر إلى أي حساسية تأويلية «هرمنيوطيقية» حقيقية تجاه الثقافة الأجنبية. وذهبوا إلى أن «أفقه» الأوروبي لا يندمج كثيرا مع الأفق الشرقي حتى أنه يتعالى عليه ويطمسه. وإن هذا العائق الذي حال دون توفر استجابة مواتية إزاء نظرية

هيغل يتجلى أكثر ما يتجلى بوضوح في حديثه عن أن حركة التاريخ تسير في اتجاه حتمي لا سبيل إلى الرجوع عنه، وأنه اتجاه يمضي في صرامة وعناد من الشرق إلى الغرب. ولم يشأ أن يمجد الماضي مثلما فعل الرومانسيون. ومن ثم فإن قدم وعراقة الصين لا تستثيران حماسه أسوة بالحماسة المفرطة السائدة في زمانه. ولكنه على العكس رأى أن حضارات الشرق تشغل مرحلة باكرة أولى في مسيرة تطور الروح الإنساني. وأن التاريخ العالمي هو في جوهره تاريخ تطور الوعي بالحرية فيما يخص الروح، وما يترتب على هذا من تحقق الحرية (هيغل ١٩٥٦: ص٦٣). وبدا واضحا له في داخل هذا الإطار أن التقدم على طريق الحرية يتجلى في حركة تاريخية للروح والتي بلغت ذروتها في صورة الحضارة المسيحية الحديثة لأوروبا. ولخص هذه النظرة في عبارته الشهيرة التي تقول «عرفت أمم الشرق فقط أن الواحد حر، وعرف العالم الإغريقي والروماني فقط أن البعض حر، بينما نعرف نحن أن جميع الناس في المطلق (الإنسان من حيث هو إنسان) أحرار (المرجع نفسه ص ١٩). وليس معنى هذا القضاء الكامل على الرؤى النافذة التي عرفتها الفترة الباكرة، وإنما يعني أنه تم الحفاظ عليها والتحرك بها قدما إلى أمام (aufgehoben) إلى مركب أسمى وضعا في الأزمنة التالية. لذلك فإن الشرق ذاته بات ثقافة متحجرة، راكدة، مقيَّدة بالماضي الذي لا تستطيع الانتصار عليه. علاوة على هذا فإنه لا سبيل إلى فهمه فهما وافيا إلا في ضوء موقفنا الأوروبي الراهن والأسمى. وطبيعي أن مثل هذه النظرة أجازت للمستشرقين الأوروبيين أن ينهضوا بدورهم ويفهموا الشرق في ضوء الاستعلاء الأوروبي. وتقضي هذه النظرة بأن الغرب ينهض بمهمة يعجز الشرق عن أدائها لنفسه.

وثمة حقيقة وهي أن هيغل التزم نظرة نقدية ثابتة إزاء معاصريه. ونذكر من هؤلاء فريدريتش شليغل، الذي قاده افتتانه بالهند، حسب رأي هيغل، إلى خيانة الحاضر وتشويه التاريخ. ولكن على الرغم من هذا اعتقد هيغل بوضوح أن فهم الشرق له فوائده، وأنه يتجاوز كثيرا حدود الاهتمام المحض بدراسة الآثار. إذ إنه أولا يزودنا بالمادة اللازمة لصوغ تاريخ كوكبي شامل للثقافة البشرية، وهو ما مكن هيغل من وضع نموذج تاريخي لتطور الروح البشري في حد ذاته. وإذا كانت قيم وأفكار حضارات الشرق القديمة باتت قاصرة عن أن تفيدنا بجديد إلا أنها، مع هذا، أسهمت في معرفة الذات

على نحو ما نفهم الطفولة بالتفكير في ماضيها (أي على نحو ما يفعل التحليل النفسي كمثال) مما يهيئ للكبير فهما وافيا ووافرا عن حالته الراهنة. ثانيا فإن معرفة الشرق شأن معرفة جميع الثقافات الأجنبية في الحقيقة يمكن أن تزودنا بعامل تصحيح وترياق لعلاج مظاهر الإفراط المعاصرة والميول أحادية الاتجاه من مثل الرومانسية ذاتها. وتزودنا بترياق أيضا لعلاج الفردية المفرطة في الفكر الأوروبي عند مقابلتها بما يكشف عنه التفكير الشرقي من «وحدة صلبة». ويوضح هابفاس ذلك بقوله إن اهتمام هيغل بالهند لا ينفصل عن موقفه المناهض للرومانسية، كما لا ينفصل عن تحفظاته بشأن «الذاتية المسرفة ونزعة المحورية البشرية السائدة في الفكر الغربي الحديث» (١٩٨٨: ٩٤، ٩٥).

من الهندوسية إلى البوذية

إذا كان هيغل ذهب إلى أن فلسفة الهند تنتمي على نحو لا رجعة فيه إلى الماضي، فإن آرثر شوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) رأى أنها تمثل لحظة حاسمة في الحياة الفلسفية لأوروبا المعاصرة. وتميز موقفه نحوها بالإعجاب المطلق من دون تحفظ. ويمثل في تاريخ الفكر، من بعض النواحي، شخصية انتقالية، إذ يمكنه أولا النظر إليه باعتباره ممثلا لروح الفلسفة الرومانسية ونظرتها المثالية وموقفها المناهض للعقلانية. ولكن نجد في الوقت نفسه أن دراساته النفسية العميقة للوضع البشري ونزعته التشاؤمية تتطلع إلى تطورات مستقبلية من مثل التحليل النفسي والوجودية. ثانيا، إنه يجمع ما بين الاهتمام الأوروبي بالهندوسية والبوذية. إذ إنه قضى فترة في سنواته الباكرة عاكفا وبعمق على فلسفة الأوبانيشاد، ثم ارتبط بعد ذلك بالبوذية، وأصبح من أوائل مفكري الغرب الذين عنوا ببحث دلالاتها الفلسفية. وغير خافٍ أن شهرته في نطاق فلسفة القرن العشرين وحتى عهد قريب بدت مزيجا على نحو يقيني. ولكن حري أن لا يقودنا هذا إلى غض الطرف عن حقيقة أنه خلال الشطر الأخير من القرن السابق كان من أكثر مفكري أوروبا تأثيرا وكتاباته مقروءة على أوسع نطاق.

أنكر شوبنهور أن مذهبه الفلسفي تأثر بالشرق من حيث الهياكل الأساسية. وصدق على هذا الحكم بريان ماجي الذي يوضح حقيقة أنه أكمل بالفعل كتابه «الجذر الرباعي لمبدأ العقل الكافي» قبل تعرفه على

الفلسفة الهندية. ويشدد على أن كانط هو المصدر الرئيسي لتفكيره (انظر ماجي ١٩٨٧: ١٥ و٣١٦). ولكن يجب أن نوضح أن شوبنهاور كان على اطلاع واسع أيضا على أفكار الأوبانيشاد قبل عدة سنوات من نشر كتابه المهم عام ١٨١٨ «العالم من حيث هو إرادة وتصور». وحقيقة الأمر أنه في عام ١٨١٤ التقى المستشرق فريدريتش ماجر الذي أحيا في نفسه الاهتمام بالفلسفة الهندية وقدم له ترجمة دوبيرون للأوبانيشاد. وكان لهذا العمل بخاصة أثره القوي عليه والذي كتب عنه في سعادة بالغة أنه «القراءة الأكثر فائدة وتطويرا للفكر... بل ولعله كذلك في العالم؛ لقد كان سلوى حياتي وسيكون سلوى مماتي» (شوبنهاور ١٩٧٤: ٢ و١٨٥). وسواء تأثر شوبنهور أم لا فإن ثمة توازيات كثيرة وقوية بين فلسفته الخاصة والفلسفة الهندوسية ثم الفلسفة البوذية بعد ذلك. وأكد أن فهم الأوبانيشاد لن يساعد فقط على فهم فلسفته، بل سوف يحدث تغييرا أساسيًا في الفكر الأوروبي. وبينما اعتقد هيغل أن التاريخ له اتجاه محدد ومحتوم ويتعين فهمه في ضوء غائي، فإن شوبنهور على النقيض رأى التاريخ نوعا من المسرحية الهزلية ونتاج إرادة كونية عمياء، من دون وجهة أو غرض. ومكنه هذا من أن يرى فلسفة الشرق ليس باعتبارها مقدمة فتية مفعمة بالحياة سابقة على فترة النضج والبلوغ للمسيحية الغربية، بل حكمة كونية دائمة الحياة ووثيقة الصلة أبدا. وهكذا نراه يقر بالفوارق التاريخية بين الشرق والغرب، ويؤكد في الوقت نفسه على إمكان أن تكون الاستبصارات الفلسفية مهمة وذات شأن داخل السياقات التاريخية المتباينة. وسمحت له وجهة النظر هذه بادعاء أن تعليماته هو متطابقة جوهريًا مع تعليمات كل من بوذا وإيكهارت. وليس معنى هذا أنه رأى أن تفكيره ليس سوى ترديد لفلسفة الأوبانيشاد بل، وهو الأصح، إن جوهر الفكر الهندي الموجود في فلسفته هو الاكتمال المنظومي والتحقق المذهبي، والكشف عن معناه الحقيقي. وكان مفهوم الخداع أو المايا الهندي من الأهمية بمكان بالنسبة إلى شوبنهور لأنه كشف عن الطبيعة الخادعة لعالم الظواهر وما عليه من كثرة. كذلك فإن تعاليم الأوبانيشاد التي تقرر أن الكائنات على تعددها واحدة في النهاية، استهوته ورأى فيها المعادل الدقيق لفكرته عن أن ظاهر الانفصالية

والفردية المتمثلة في الكائنات إنما هي خداع من صنع عقل الإنسان. وتكشف فلسفته الأخلاقية أيضا عن رابطة وثيقة في عقله بينها وبين بعض التعاليم الشرقية المحورية. وتتمثل هذه الرابطة مع كل من المذهب الهندوسي عن هوية الروح «أتمان» و«الروح الكلي» أو البرهمان، أعني الإيمان بأن الروح الفردي هي في حقيقتها مظهر لتجلي حقيقة أكبر واشمل. وتتمثل الرابطة ثانيا مع التعاليم البوذية عن التراحم مع وبين جميع الكائنات الواعية. ونلحظ أيضا أن شوبنهاور اختلف عن كانط الذي أسس فلسفته الأخلاقية على فكرة «الآمر المطلق»، إذ أكد شوبنهاور على أن جذر الأخلاق تجده بالضرورة في التراحم، أي في التعاطف والشعور الرفاقي إزاء الكائنات الحية الأخرى، وأن هذا الشعور بدوره ينبني على إدراك حدسي ـ لا يصادق عليه العقل ـ بأننا جميعا في سويداء طبيعتنا واحد بعضنا مع بعض، وليس بالإمكان الاختلاف بعضنا عن بعض. لذلك فأنا لست مجرد سمي مماثل للكائنات البشرية الأخرى، بل إنه في أعمق الأعماق نجد أنهم و«أنا» واحد حرفيًا ولا فرق» (ماغي ١٩٨٧ : ١٩٩).

ورأى شوبنهاور، في اتساق مع الرومانسية، أن الهند «مهد أقدم أنواع الحكمة وأكثرها صفاء، والموطن الذي يمكن للأوروبيين أن يتتبعوا فيه جذورهم التي انحدروا منها والتراث الذي تأثروا به بوسائل جمة وحاسمة» (هابفاس ١٩٨٨ : ١٨٧)، وأن التعاليم الأخلاقية للعهد الجديد جذورها التاريخية هناك في آسيا وليس في إسرائيل. علمتنا المسيحية فقط ما كانت تعرفه كل آسيا في السابق وعرفته أفضل منا» (١٩٦٩ : ٦٢٧). ولعل ما يثير أكثر أنه استخدم حجته هذه لدق إسفين بين اليهودية والمسيحية. إذ أكد أن «ليست اليهودية... بل البراهمانية والبوذية التي تشبه المسيحية من حيث الروح والنزوع الأخلاقي. واستطرد ليقترح أن «الحقائق السامية المقدسة في ديانات الشرق والغرب العظمى عبرت عن حكمة كونية تمثل الأساس لها» (المرجع نفسه: ٦٢٣). وإذا تأملنا هذه الأفكار مجتمعة فإنها توضح أن شوبنهاور يؤمن بأن تدفق سيل الأفكار الهندية إلى أوروبا يمثل نهضة جديدة سوف تفضي حتما إلى تحول أساسي في الفكر الأوروبي، وسوف يكون لهذا التحول أثر أعظم من أثر أوروبا على آسيا. وأبدى

اقتناعا بأن المسيحية لن تتأصل في الهند، وأن «الحكمة القديمة للجنس البشري» لن تقتلعها وتبدلها أحداث تقع في الجليل. وإنما على العكس، فإن الحكمة الهندية تفيض إلى أوروبا. وتحدث تغيرات أساسية في معارفنا وفكرنا» (شوبنهاور ١٩٦٩ : ٣٥٧).

ويكشف انشغال شوبنهاور بالفلسفة الهندية عن عدد من مظاهر القصور؛ أكثرها مشترك بينه وبين غيره من المتحمسين الرومانسيين، وسبق أن أشرنا إلى أن التعاليم الهندية التي استندوا إليها منتزعة من دون رابط يربطها من محيطها الثقافي، وأعيد بناؤها على أساس من شذرات نصية انتقائية، وتم تناولها من خلال ترجمات ومناهج بحث لغوية تبدو لنا الآن وفي ضوء المعايير الحديثة معيبة إلى أقصى حد. فضلا على هذا يوضح نقاشنا حتى الآن أن هذه التعليمات تم تصورها وفهمها أولا وأساسا خلال إطار المصالح والاهتمامات الفلسفية الغربية. ويذهب أحد النقاد شوطا أبعد إلى حد الزعم بأن الرومانسيين «ابتدعوا هندوسية من نسج خيالهم» ليؤكدوا بها معتقداتهم، وأن الهندوسية المنبثقة عن جهودهم تشايع البروتستنتية المتحررة من الجمود العقائدي» (مارشال ١٩٧٠ : ٤٣). وخير مثال على هذا محاولة شوبنهاور مطابقة بعض من أفكاره المحورية الخاصة مع المفاهيم الهندية من مثل مطابقة «الإرادة» مع «براهمان». كذلك إعلاء شليغل من قدر الهند، باعتبارها نبع كل الحكمة التي على أوروبا أن تنهل منها، وكما أوضح هابفاس أن «اهتمام الرومانسيين بالهند لا ينفصل أبدا عن النقد الراديكالي لأوروبا الحاضر» (١٩٨٨ : ٨٣). لكن وعلى الرغم من مظاهر القصور الواضحة، فمن العسير أن نحجب مشاعر الإعجاب بمحاولات شوبنهاور والرومانسيين من أجل دمج هذه الأفكار البعيدة والأجنبية ضمن أفق التفكير الغربي. وغني عن البيان أن العمل على نشر الفكر الهندي باعتباره نقدا لنوع بعينه من أساليب التفكير الكمي والميكانيكي، وضد أشكال الفلسفة العقلانية والمادية التي أخذت طريقها لتصبح النماذج السائدة في الفكر الغربي الحديث إنما هو عمل يتجاوز حدود الأهمية التاريخية. بيد أن فهم شوبنهاور الخاص للفلسفة الهندية، ومهما بدا قاصرا يعتبر تمثيلا بارزا للتطلع الاستشراقي نحو استخدام الفكر الشرقي بغية إحداث تجديد أساسي ومراجعة للتراث الفكري الغربي. علاوة على هذا، فقد كان للمستشرقين الرومانسيين أثر هائل على

تطور الدراسات المقارنة، وكذلك على تشكيل الدراسات اللسانية والفيلولوجية. وأرست هذه دعائم مهمة أساسا لتطوير البحوث الاستشراقية خلال فترة تالية من القرن.

ولعل اكتشاف البوذية يمثل واحدة من أهم النتائج ذات الدلالة لمظاهر التقدم الثقافي. ونرى في حالة شوبنهاور أن مفاهيم بوذية بعينها، مثل النيرفانا، وجدت طريقها إلى دراساته الباكرة. ولكن مع التوسع السريع في فهم البوذية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر أصبح شوبنهاور قادرا على الإفاضة أكثر وأكثر في كتاباته التالية ويوسع من نطاق روابطه التأويلية (الهرمنيوطيقية) مع الفكر الشرقي. وسوف نبحث هذه الروابط في اتساق مع بحث تأثير البوذية على الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر إجمالا في الفصل التالي [٧].

5

الولع بالبوذية:
القرن التاسع عشر

الرومانسية تكمل طريقها

شهد القرن التاسع عشر نموّا كبيرا للدراسات الخاصة بالأديان والأفكار الفلسفية الشرقية. ولم يقتصر هذا على المستوى البحثي الأكاديمي، بل زاد واتسع بين جماهير المتعلمين بعامة. ويتعين أن نتذكر في ما يتعلق بالنتيجة التي يغلب عليها الطابع الأكاديمي في هذا الطيف الواسع أن هذا العصر كان ذروة عصر التخصص الذي تم فيه تحديد معالم الكثير من المباحث العلمية والأقسام الأكاديمية المألوفة لنا الآن، ولم يكن الاستشراق استثناء من هذا. ومن ثم فإن أعمال رواد من أمثال أنكتيل دوبيرون وجونز وكوليبروك إنما تمثل فقط البداية الأولى للحملة الأوروبية الكبرى التي استهدفت اقتحام لغات وتراثات وآداب الشرق. ومضت هذه الحملة جنبا إلى جنب مع التوسع الإمبريالي السريع الذي شهده هذا

«إن بوذا عند النظر إليه، باعتباره مثالا للفضيلة الأخلاقية، نراه حظي بالإجلال والتقدير على نطاق واسع حتى عند من رفضوا تعاليمه، وأبرز فضائله الدماثة والتراحم. لكن من ناحية أخرى صادفت تعاليمه الرفض باعتبارها إلحادية بل ومنحلة تفضي إلى ممارسات فاسدة وخرافية»

المؤلف

العصر. وطبيعي أن فتح الطريق إلى الشرق عن طريق الاستعمار وفرض مجالات التأثير والنفوذ لم ييسر فقط مهمة التوسع التجاري الأوروبي والسلطة السياسية الأوروبية، بل هيأ أيضا للباحثين الأوروبيين الفرصة للبحث بسهولة متزايدة باطراد التراث الثقافي والفكري للشرق. وأفضى هذا خلال النصف الأول من القرن إلى ظهور عدد من الجمعيات والصحف المعنية بالدراسات الاستشراقية وكذا كراسي أستاذية جامعية لهذه الدراسات في كل من أوروبا وأمريكا. وصادف هذا الدافع دعما ومساندة خلال النصف الثاني من القرن الذي شهد نشر الأعمال الإبداعية المؤسسة من مثل مؤلفات بول ديوسن «مذهب الفيدانتا» (١٨٨٣) وريتشارد غارب «فلسفة الهند القديمة» (١٨٩٧)، وفريدريتش ماكس موللر «المذاهب الست للفلسفة الهندية» (١٨٩٩). وشهد كذلك بدايات مهمة ضخمة لترجمة وتحرير المتون الدينية الكلاسيكية لجنوب وشرق آسيا.

ولم ينحصر اهتمام المفكرين في إطار الاستشراقيين المتخصصين. إذ ها هو أعظم مؤرخي فرنسا في القرن التاسع عشر، جول ميشليه، يكتب في عام ١٨٦٤ عن «الرامايانا» Ramayana (*)، داعيا في حماس:

> **إلى كل من قضى وطرا وبلغ الغاية في ما فعل أو أراد. عليه أن ينهل من هذه الكأس الثرة جرعة رويّة هي الحياة والشباب... كل شيء ضيق محدود في الغرب ـ الإغريق بلد صغير أشعر فيه بالاختناق. واليهودية قفر جدباء ألهث فيها، دعوني أرنو بنظري قليلا إلى آسيا ذات المكانة الرفيعة، إلى الشرق ذي العمق البعيد.**

واستطرد ليزعم أن وضعية كونت هي تحديدا «البوذية بعد ملاءمتها بالحضارة الحديثة. إنها بوذية فلسفية وراء قناع شفاف (الاقتباس من رادها كرشنان ١٩٣٩: ٢٤٩). وخلال هذه الفترة نفسها مضى الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي إدغار كينيت إلى أبعد من ذلك زاعما أن المستشرقين اكتشفوا عصرا قديما أكثر عمقا وأغنى فلسفة وأرق شعرا من عالم الإغريق وروما. ومن أشهر هؤلاء المعروفين لنا اليوم فيكتور هوغو الذي أحس في قرارة نفسه هو وكثيرون من الرومانسيين الفرنسيين من أمثال لامينيه، ودو

(*) راماياانا Ramayana: ملحمة شعرية سنسكريتية عن الهند القديمة، ويعتبرها الهندوس نصًا مقدسًا [المترجم].

ميستر، ولامارتين، احتراما عميقا لديانات الهند القديمة. وحري أن نتأمل أعماله من مثل «الشرقيون» الصادر عام ١٨٢٩، نجده متأثرا فيه من نواح كثيرة بصور وأفكار وافدة من الشرق وتمثل صرعة أيامه. وما فتئ فلاسفة كثيرون في ألمانيا، حتى بعد أن فتر الحماس الرومانسي، يفسحون مجالا في تفكيرهم لميتافيزيقا الهند. مثال ذلك إدوارد فون هارتمان وكتابه المثير الذي كان له أثر واسع النطاق «فلسفة اللاشعور» (١٨٦٩)، إذ إنه كتب وهو مأخوذ بفكر شوبنهاور، ولذلك خصص فصولا للهندوسية والبوذية في فلسفته عن الدين أسوة بالحديث عن عقيدة التوحيد اليهودية ـ المسيحية، واستبق فرضية مستقبلية بين المسيحية والديانات الهندية. ونجد في إنجلترا العالم توماس هكسلي وقد أبدى اهتماما شديدا بالأفكار الجديدة الواردة من الشرق. وها هو في «المحاضرات الرومانية» عام ١٨٩٣ يبرز الطابع العرفاني (الغنوصي) للبوذية وصاغه في صورة تستهوي معاصريه. وكذلك الحال في روسيا إذ بلغ حماس المستشرقين أوجه، شأن ما حدث في أوروبا الغربية. وأثر في ليو تولستوي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) الذي التمس السلوى والراحة في تعاليم بوذا وقت أن اشتدت عليه أزمة روحية. وهكذا وجد التراحم الكوني والأعنف الذي تدعو إليهما العقيدة البوذية مكانا مهمّا وواضحا في فكر وكتابات تولستوي. ويعلق شواب على هذا قائلا إنه «دون شك يظل أكثر الأسئلة وضوحا وإثارة بين كثيرين من عظام الرجال الذين التمسوا شفاء روح الغرب في الهند (١٩٨٤: ٤٥١)» [1].

ولكن بعض الأصوات ذات النفوذ تحدثت في اتجاه معارض. وبدأ الحماس الباكر للهند والهندوسية يذوي قليلا بعد نهاية الفترة الرومانسية. ولنا أن نعزو هذا التحول في المواقف إلى عدد من العوامل. نذكر منها انحسار الحماس الميتافيزيقي/الرومانسي بكل صوره، والصعود المعاكس للفلسفات الوصفية والمادية. هذا علاوة على التصاعد المتنامي لفكرة التقدم. ويعكس هذا من دون ريب التزايد المطرد لسطوة أوروبا السياسية والتجارية على الشرق: ولا غرابة في أن يتجلى واضحا في بريطانيا انحسار الاهتمام بالفلسفة الهندية وتزايد المشاعر المناهضة للهند، وقد أصبحت بريطانيا القوة الاستعمارية المهيمنة في جنوب آسيا خلال تلك الفترة. وتواترت النغمة السلبية في مطلع القرن على لسان جيمس ميل في كتابه «تاريخ الهند

البريطانية» (١٨١٧). وعرض هذا العمل رؤية نقدية شديدة للدين وللثقافة في الهند، زاعما وجود «اتفاق عام في ما يختص بسخف ووضاعة وحماقة الطقوس والمراسم التي لا نهاية لها التي تؤلف الجانب العملي للدين الهندوسي» (١٨٥٨: ١، ٢٧٤-٢٧٥). والمعروف أنه لم يزر الهند على الإطلاق ولا يمكن اعتباره باحثا في الشؤون الهندية بأي حال من الأحوال. ولكن ميل باعتباره موظفا لدى شركة الهند الشرقية مارس نفوذا طاغيا على مواقف الطبقة الجديدة من رجال الإدارة الاستعمارية. وأعيد طبع كتابه «تاريخ الهند البريطانية» مرات بكل ما تضمنه من فروض فلسفية نفعية. وأسهم هذا الكتاب في تحويل الرأي العام البريطاني بعيدا عن الميول ذات الطابع المثالي للمستشرقين الأول من أمثال وليام جونز. ومهد الطريق كذلك لمواقف عنصرية تجاه الهند التي شاعت بعد ذلك خلال النصف الثاني من القرن [٢]. وردد عدد من الكتاب خلال هذه الفترة آراء ميل نذكر من بينهم المؤرخ توماس ماكولاي، الذي أشار إلى أن الهنود «سلالة أحط شأنا لولا القانون». وهذه عبارة تلخص رأي كثيرين. وكتب في عام ١٨٨٥ عن «الخرافات الوحشية التي تسود الهند. وأدان عن جهل ومن دون أسانيد متون السنسكريتية القديمة، واصفا إياها بأنها «أقل قيمة من أي شيء نجده في أتفه الملخصات المستخدمة في المدارس الإعدادية في إنجلترا (من يونغ ١٩٥٢: ٧٢٢ و٧٢٨).

وثمة صوت آخر له نفوذه وتأثيره ألا وهو جون ستيوارت مل. إنه وهو الأكثر استنارة من أبيه في موقفه من الهند، رفض في كتابه «عن الحرية» أي رأي عن وجود فوارق عنصرية بين الآسيويين والأوروبيين. ولكنه مع هذا أسهم في تأكيد النظرة الشائعة التي تفيد أن الشرق متخلف تاريخيّا وتعوزه دينامية الغرب (انظر ميل ١٩٧٧: ٢٧٢، ٢٧٣). وجدير بالذكر أن هذا الرأي سبق أن حظي بتقدير فكري من جانب المؤرخ الألماني واسع النفوذ ليوبولد فون رانكه الذي أشار إلى حضارات الشرق باعتبارها «أمم أصابها الجمود الأبدي». ووجدت سبيلها بعد ذلك إلى تأملات كارل ماركس الذي ردد فكر هيغل عن الشرق، ووصف شعوب آسيا بأنها شعوب تفتقر في داخلها إلى إمكان تحقيق أي تقدم جديد، وأنها نزاعة إلى الاستبداد. ودفع بأن هذا الضرب من نظام الحكم يمثل المؤسسة السياسية العادية والمميزة للشرق. ولهذا قال ماركس مقولته الشهيرة «النموذج الآسيوي للإنتاج». وذهب ماركس إلى أن القسمات

المميزة لنموذج الإنتاج هذا تتمثل في غياب الملكية الخاصة، وانتفاء الصراع الطبقي، والحاجة إلى إنجاز مشروعات عامة ضخمة من مثل قنوات الري. وأضاف أن هذه العوامل تؤدي بدورها إلى ظهور نموذج مركزي صارم للحكم يمثل حصنا حصينا ضد أي تغيير أو تحديث. وعبر تينيسون بإيجاز عن كل هذا النهج في التفكير في عبارته المشهورة «خمسون عاما في أوروبا أفضل من دورة زمانية في الصين» [٣].

ويا لها من مفارقة أن السطوة الكوكبية التي تحققت لأوروبا خلال هذه الفترة لم تؤد فقط إلى تشجيع المواقف العنصرية والعطف في استعلاء تجاه الهند، وهي مواقف بدت واضحة على جميع المستويات الاجتماعية، بل أيضا زيادة واسعة في شعبية وتبجيل الأفكار الشرقية. وإن كان نفاذ الأفكار الشرقية إلى الوعي الأوروبي في الفترات الباكرة انحصر أساسا داخل قطاع صغير من الناس فإن التطورات السياسية في القرن التاسع عشر مقترنة بالنمو السريع في القدرة على القراءة والتعلم بوجه عام أدت إلى ما يمكن وصفه بانتعاش حالة الهوس بالشرق. ويتجلى هذا واضحا منذ فترة باكرة من القرن التاسع عشر في الصفحات المنشورة بالصحف ولها قراؤها على نطاق واسع من مثل صحيفة «إدنبره رفيو» و«نورث أمريكان رفيو» التي دأبت على تقديم معالجة مستفيضة لأحدث الأفكار الواردة من الشرق. كذلك فإن من أبرز سمات هذا الانتعاش ظهور سلسلة من الكتابات لمؤلفين من أمثال إيوجين بورنوف وبارثليمي سانت هلير، وروبرت سبينس هاردي، وفريدريتش ماكس موللر، وهيرمان أولدنبرغ، وإدوين أرنولد، وتي دبليو. ريس دافيدس. وتوالى ظهور مجموعات متزايدة باطراد من الأعمال عن موضوعات شرقية ليست مخصصة فقط للباحثين بل أيضا لطبقة بازغة جديدة من القراء المتعطشين لمعرفة شيء عن ديانات وثقافات وتاريخ الشرق. وخير ما يمثل هذه الأعمال «السلسلة الشرقية» التي صدرت في لندن مع نهاية القرن، وكذلك النقد الذي نشرته صحيفة «ذي تايمز» لهذه السلسلة: «إن المعارف العامة المتعلقة على الأقل بأدب وفلسفة وديانة الشرق تمثل ضرورة بالنسبة إلى القارئ العام اليوم، شأن الإحاطة بالكلاسيكيات اللاتينية والإغريقية منذ جيل سابق أو حوالي ذلك» (الاقتباس من إعلان في إدكينز Edkins 1893). وشهدت أمريكا أيضا محادثات تتصف بالحيوية عن البوذية... والتى أصبحت اختيارا مهمّا

لمن تحرر من الوهم الروحي (نويد ١٩٩٢: ٧٧). وبدا هذا الاتجاه واضحا في سلسلة الكتب الشعبية «هارفارد أورينتال سيريز» أو «سلسلة هارفارد الشرقية». وجدير بالذكر أن كثيرين استقوا معارفهم عن البوذية من الكتابات المرتبطة بأنشطة البعثات التبشيرية البروتستانتية التي جددت نشاطها حديثا. وإن من دواعي السخرية، وما أكثرها، في هذه القصة جميعها أن الأعمال المنشورة من مثل كتاب «موجز البوذية» تأليف القس سبينس هاردي استهدفت مساعدة هذه البعثات على فهم البوذية، وإذا به يفيد كثيرا في رواج ذات الدين الذي يسعون إلى إبداله.

البوذية: «الاكتشاف» الجديد

تمثل البوذية في حد ذاتها فصلا جديدا من فصول قصة الاستشراق. ولقد أخذت البوذية كحقيقة أشكالا وصورا عديدة متباينة من خلال ما كتبه المفكرون عنها في تعريفهم لها منذ القرن السابع عشر على الرغم من أنهم كثيرا ما خلطوا بينها وبين الهندوسية أو رأوها مجرد طائفة فسقت عن الهندوسية. وعرفت بعثات الجيزويت التبشيرية طرفا منها في صورتيها الصينية واليابانية، ولكنهم جهلوا أساسا تعاليمها وتعاملوا معها لزمن طويل هي والطاوية على أساس أنها أفضل قليلا من الخرافة الشعبية. وها هو بيير بالي يعرف تعاليم بوذا بأنها صورة متطرفة لنزعتي السكينة والعدمية، ويشبهها بفلسفة سبينوزا. وكتب هيغل عن البوذية معتقدا أنها الديانة الأوسع انتشارا في المعمورة. وقبل ذلك بسبعة قرون أشار ماركو بولو إلى بوذا وأزجى إليه مديحا كثيرا واصفا إياه بأنه على قدم المساواة مع أي قديس مسيحي. ولكن كم كان نادرا قبل القرن التاسع عشر فهم الخصائص المميزة والنطاق الجغرافي للبوذية، وتواري الاهتمام بها وراء انشغال الغرب بالكونفوشية والهندوسية.

ولكن قصة الانتشار الواسع والفجائي للبوذية في الثقافة الأوروبية يجب أن تبدأ مع بريان هودجسون الذي كان موظفا في شركة الهند الشرقية في نيبال واستحوذ على ٤٠٠ مخطوطة بوذية كانت مجهولة حتى ذلك التاريخ ومكتوبة باللغتين السنسكريتية والتبتية. وأرسلها عام ١٨٣٧ إلى كل من كلكتا ولندن وباريس، وكان أحد المستفيدين من هذه الهبة السخية الباحث الفرنسي إيوجين بورنوف (١٨٠١-١٨٥٢) الذي أشرف على ترجمتها إلى الفرنسية. ويشتمل

عمله في هذا المجال على كتابه «مدخل إلى تاريخ البوذية الهندية» (١٨٤٤).. وأحدثت كتبه تأثيرا مهولا على الرغم من بعض تصوراته السلبية عن البوذية التي وصف تعاليمها بأنها «ساذجة». ويعتبر بورنوف أول من مايز بوضوح بين فرعي البوذية الشمالي والجنوبي. وأكد على أن هذا الفرع الأخير هو الصيغة «الأقدم» و«الأنقى» لتعاليم بوذا. وأدى رأيه هذا إلى أن احتل تراث ثيرافادا (*) الجنوبي مكانا بارزا في العقل الأوروبي في القرن التاسع عشر. هذا بينما ظلت مدارس ماهايانا الجنوبية مجهولة إلى حد كبير حتى القرن التالي. وشهدت سنوات منتصف القرن تضاعف الأعمال التي تعرض وتشرح وتجادل بشأن الأفكار البوذية. وكتبها مؤلفوها بلغة سهلة ملائمة لجمهور المتعلمين العاديين. ونذكر أن كتاب سبينس هاردي «موجز البوذية» الصادر عام ١٨٥٣ كان مقروءا على نطاق واسع في كل من إنجلترا وقارة أوروبا. وشاع بالقدر نفسه على الرغم من لهجته النقدية الحادة كتاب جول بارثليمي سانت هيلير «بوذا وديانته» (صدرت الطبعة الأولى عام ١٨٥٨). تحدث في كتابه عن وهن البوذية الأبدي عارضا أن ما نفترضه فيها من نظرة جمالية وعدمية أمر يبعث على الأسى. ومع هذا، انتهى إلى أن ديانة بوذا ليست خلوا من قدر من العظمة، وقال «باستثناء المسيح من دون سواه لن نجد بين مؤسسي الديانات شخصية أنقى وأوقع تأثيرا في النفس من شخصية بوذا (١٨٩٥ : ١٤). وشهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر توسعا مطردا للدراسات والبحوث عن البوذية، مما يسر للغرب بعالميه القديم والجديد ثروة غنية متنوعة من النصوص المأخوذة عن تراث ثيرافادا. ويعكس المشروع على نطاق واسع المدى الواسع لإرث المخطوطات المأخوذ عن المدارس البوذية الجنوبية. وتركز المشروع على نصوص مكتوبة بلغة بالي (**) القديمة. ورأى الباحثون أن هذه النصوص أيضا تمثل السجل الأقدم والمرجع الأكثر مصداقية عن تعاليم بوذا. وفي عام ١٨٨١ أسس المستشرق تي. دبيلو. ريس، من ويلز (١٨٣٤-١٩٢٢) بالاشتراك مع زوجته كارولين ريس جمعية متون بالي التي نهضت بمشروع ترجمة هذه المخطوطات.

(*) ثيرافادا Theravada: أحد فرعي البوذية الرئيسيين، وتسمى أيضا هينايانا Hinayana، بمعنى مذهب السلف أو الأقدمين. ولذا تعتبر مذهبا محافظا. ويسمى الفرع الآخر «ماهايانا Mahayana»، ويشيع في اليابان وكوريا ونيبال والتبت ومنغوليا والصين [المترجم].

(**) لغة بالي Pali: أحد أشكال اللغات الهندية غير السنسكريتية. وتسمى براكريت العامية. وكانت لغة بالي هي اللغة الأصلية للمخطوطات البوذية المقدسة في جنوب الهند. وتشير عبارة متون بالي أو شريعة بالي إلى هذه الأعمال القديمة لبوذية هينايانا [المترجم].

وبلغ مجموع ما نشرته هذه الجمعية حتى تاريخ وفاته أربعة وتسعين مجلدا في ٢٦ ألف صفحة. ولا تزال هذه الجمعية تعمل حتى اليوم. وعلاوة على أعمال ريس دافيدس كمترجم، فإنه ألف سيرة شعبية عن البوذية بعنوان «البوذية: تاريخها وآدابها»، وأعيد طبعها مرات كثيرة. وأشار في المقدمة إلى إيمانه بأن البوذية نظرة معقولة، بل وعلمية إلى الدين، وهي نظرة، كما سوف نرى، لها تشعبات فكرية مهمة. وأبدى اقتناعا تامًا بأن دراسة البوذية سوف تساعد على قهر الانحياز الأوروبي فيما يتعلق بادعاء أن الفكر والثقافة الغربية لهما أصول إغريقية فقط. وسعى إلى تشجيع الدراسات الشرقية عن طريق بيان أن «ثمة حقيقة تاريخية وهي أن العصور الكبرى في مجال التقدم الفكري هي تحديدا تلك التي تشهد منظومتين للفكر مختلفتين، بل وربما متطاحنتين، تختمران وتثوران في العقول نفسها» (١٨٩٦: ٢٢١) (٤).

وثمة مشروع آخر عظيم للترجمة والنشر اضطلع به فريدريتش ماكس موللر (١٩٠٠-١٩٢٣)، ولعله يمثل أعظم مرجع في عصره في مجال كل من الدراسات الهندية والدراسات البوذية. درس موللر السنسكريتية في جامعة ليبزيغ، وباشر الدراسات البوذية تحت إشراف بورنوف في باريس. وتولى في عام ١٨٥٤ منصب أستاذ الديانات الشرقية في جامعة أكسفورد حيث بقي إلى أن وافته المنية. واستحثته بقوة نظرة توفيقية ذات طابع كلي شمولي، علاوة على الالتزام بعمل دراسة مقارنة بين الأديان. ومن ثم نجد أن تأثيره على رواج الوعي الأوروبي بالبوذية وبالديانات الهندية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع العشرين كان عظيما على نحو يتعذر تقديره. ولا ريب في أن أهم وأخر تراث له هو كتاب «كتب الشرق المقدسة»، الذي بدأ العمل به تحت إشرافه كمحرر عام ١٨٧٤. وأسهم هذا الكتاب في تعريف القراء في الغرب بالأفكار الشرقية وشيوعها على نطاق واسع. ونستطيع أن نذكر هنا أسماء كثيرين آخرين، ومشروعات أخرى كثيرة. مثال ذلك أعمال المستشرقين الألمان المختصين في الدراسات الهندية، بول ديوسن، وهيرمان أولدبيرغ وترجمة نيومان الشعبية لبعض المتون البوذية إلى الألمانية، وإصدار «المكتبة الشرقية» في باريس عام ١٨٧٠، وكذا قاموس اللغة السنسكريتية وترجمات لمتون بوذية من مذهب الماهايانا. وصدرت هذه الأعمال على أيدي باحثين في أكاديمية سان بطرسبرغ، وساعدت جميعها على تأسيس مجال خصب جديد للدراسة (٥).

شوبنهاور.. فاغنر.. نيتشه

كان آرثر شوبنهاور من القراء المتحمسين لكتابات بورنوف وسبينس هاردي. بدت المراجع عن البوذية نادرة في كتاباته الأولى التي كانت، كما رأينا في الفصل السابق، غارقة في وهج التعاليم الهندوسية. ولكن مع مرور الوقت وإصدار الطبعة الثانية من كتاب «العالم إرادة وتصور» عام ١٨٤٤، كانت الدراسات البوذية قد بدأت تزدهر وتروج في أوروبا، ولهذا طالعنا الكثير من المراجع التي أشار إليها، كما طالعنا مناقشات للأفكار البوذية في التذييل الموضوعي الذي ألحقه بهذه الطبعة الجديدة. وشعر أنه «ملزم بالتسليم برفعة مكانة البوذية قياسا إلى الباقين (١٩٦٩: ٢، ١٦٩)، ونراه يفيد بها صراحة كنقد راديكالي للمسيحية واليهودية على نحو حاكاه الكثيرون بعد ذلك خلال القرن. وأكد أن تعاليم بوذا عن النيرفانا تعادل نظرته التي يذهب فيها إلى أن جهود ومكابدة البشر جميعا هي في التحليل النهائي خواء وهراء لا قيمة له، وأن الهدف الوحيد الذي يمكن أن نعول عليه على الرغم من أنه محدود ومتناه هو التحرر من القوى العمياء للإرادة. ورأى فيها إقرارا واضحا بأن كل مظاهر السعادة الأرضية هي باطل الأباطيل، ولذا تضمنت ازدراء لها ودعت إلى الانصراف عنها طلبا لوجود آخر مغاير تماما، بل هو على الضد. واعتقد أن هذا يمثل الروح الحقيقية للمسيحية في تعارضها مع الروح التفاؤلية السائدة في اليهودية والإسلام (١٩٦٩: ٢، ٤٤٤). ولكن بينما تلتمس المسيحية الخلاص عن طريق مخلص إلهي، فإن البوذية التمست الخلاص عن طريق إنكار الإرادة. وذهب إلى أن هذه النظرة تتفق تحديدا مع نظرته هو. وأثبتت هذه النظرة، كما سوف نرى فيما بعد، أنها تستهوي كثيرين آخرين خلال هذه الفترة ممن فقدت معهم رسالة المسيحية جاذبيتها.

بيد أننا نجد أنفسنا ثانية بحاجة إلى لفت الأنظار إلى تساؤلات مهمة تتعلق بمساهمة شوبنهور في الاستشراق. تميزت فلسفته برمتها بخاصية «التشاؤم» بل و«العدمية»، ويمكن اعتبارها أكمل تعبيرا عن المعاناة الدنيوية weltschemrz الرومانسية. لقد تصور العالم تدفعه في النهاية إرادة عمياء مجهولة الشخصية، وتمثل الأساس الميتافيزيقي لعالم كل ظواهره هي التجليات الخارجية المشاهدة، وأن مصير أفراد البشر أسير الاندفاع المطرد الأبدي غير الهادف لسيرورة العالم. وإن الطبيعة الزائلة للحياة، وحتمية

العدم، واستحالة السعادة الحقة والدائمة، كل هذه نتائج لا فكاك منها، حسب اعتقاده، مترتبة على الدوافع التي لا ترحم للإرادة. وتعطي فلسفته، لهذا السبب تحديدا، مكانا محوريًا لما في الحياة من معاناة وإحباطات. واعتقد أن هذه النظرة إلى الحياة تتفق تمام الاتفاق مع النظرة البوذية التي تعلمنا أن الابتلاء والمعاناة هي الحقيقة المحورية للوجود الإنساني، وأن التحرر من أسر هذه المعاناة ليس مسألة خلاص يأتي من خارج، بل هو على الأصح مسألة تحقيق حالة تمثل المنزلة الأعلى للانفصال والتجرد. وهذه هي الحالة التي حددتها البوذية بكلمة النيرفانا. ونلحظ هنا أن شوبنهاور نفسه لم يأخذ بالرأي القائل إن النيرفانا تمثل حالة فناء كامل: والجدير ذكره أنه قال «إذا عرَّفنا النيرفانا بأنها العدم فإن هذا يعني فقط أن سامسارا Samsara (*) لا تشتمل ولو على عنصر واحد يمكن أن يسهم في تحديد أو افتراض النيرفانا (١٩٦٩: ٢، ٦٠٨) (٦). ومع هذا، وفي ضوء ارتباط شوبنهاور المعروف بموقف تشاؤمي واضح فقد كان من المحتم أن تتمثل نتيجة هذا كله في ترابط مواز بين البوذية ذاتها والنزعة التشاؤمية. وروج لهذا التفسير بورنوف، وقد احتاج إلى بعض الوقت ليمحوه. ويحدثنا إن. بي. جاكوبسون عن «ظل آرثر شوبنهاور الممتد الذي يستمر حيّا من جيل إلى الجيل التالي يصور البوذية باعتبارها نظرة تشاؤمية تغض من قيمة الأشخاص والأشياء» (١٩٨١: ٣). ويعبر غاي ويلبون عن أساه لأنه لا شوبنهاور ولا الهند أفادا تماما من مثل هذا الترابط الشائع عن شوبنهاور المتشائم». وثمة نتيجة أخرى لهذا الترابط تتمثل في المحاولة الدائمة لكي نعزو مصطلح «اللاعقلانية» إلى الفكر والدين الشرقيين. ونعود لنقول إن هذا المفهوم كثيرا ما ارتبط بفلسفة شوبنهاور بعامة، وهو ما يعني ضمنا ارتباطه بالفلسفات الشرقية التي جمع بينها وبين فلسفته هو (٧).

ونذكر من بين من تأثروا بتأملات شوبنهاور الشرقية اثنين من عمالقة الثقافة في القرن التاسع عشر، وهما فاغنر (١٨١٣-١٨٨٣) ونيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠). ونلحظ هنا أن الأفكار البوذية التي انتقلت عن طريق أعمال شوبنهاور وكذا عن طريق قراءة أعمال بورنوف تغلغلت إلى الأعماق في فن وفكر فاغنر. واعتاد لفترة من الزمن أن يصف نفسه بأنه بوذي،

(*) تعني في البوذية والهندوسية الدورة الأبدية للميلاد والمعاناة والموت ثم ميلاد جديد [المترجم].

زاعما أن البوذية نظرة عالمية «بدت كل العقائد الأخرى ضئيلة محدودة عند مقارنتها بها». ونظر إلى البوذية، شأن شوبنهاور، باعتبارها أرقى من تراثه هو. وها هو يكتب إلى فرانز ليست فيقول: «يا له من مذهب سامي المكانة، مقنع إذا ما قارناه بالمذهب المسيحي اليهودي» (الاقتباس من ويلبون ١٩٦٨: ١٧٦). ويردد رأي شوبنهاور من أن المسيحية ليست سوى فرع من هذه البوذية الموقرة «التي انتشرت عبر شواطئ البحر المتوسط بعد حملة الإسكندر» (الاقتباس من غولدمان وسبرينكورن ١٩٦٤: ٢٧٧، ٢٧٨). وهكذا كان حماسه للبوذية حتى أنه شرع في وضع مسودة لأوبرا مبنية على أساس حياة غوتاما بوذا، واختار لها اسم Die Sieger أو الظافر. وعلى الرغم من أنها لم تكتمل فإن مادتها، بالإضافة إلى بعض الروح الأساسي لها، تحولت بعد ذلك إلى عملين تريستان وبارسيفال. وثمة بعض الخلاف بشأن مدى نفوذ البوذية على فكرة إنكار الذات التي ميزت أعمال فاغنر. ولكن الشيء الذي لا ريب فيه هو أن الفكر الهندي تداخل بشكل وثيق جدّا مع فكره وأعماله. ويعبر عن ذلك ميشيل إدواردز قائلا «لقد استوعب وأشرب بالفكر البوذي في كل ما كتبه، حتى ليمكن القول إنه أبدع المركب الحقيقي الوحيد الذي يجمع بين الهند وأوروبا (١٩٧١: ١٦٦).

وإذ كان هدف فاغنر إحياء الثقافة الألمانية في مواجهة ما سمّاه «طغيان» الثقافة الفرنسية، فقد سعى بوسائل كثيرة إلى أن تكون جهوده ضمانا لاطراد وتحقق المحاولة التي استهدف بها بعض الرومانسيين تأصيل الحضارة الأوروبية، بحيث تمتد جذورها إلى الشرق وليس إلى عالم البحر المتوسط الكلاسيكي. ولكن تحول هذا السعي ليقترن وقتذاك بمعاداة السامية إنما يمثل جانبا من أكثر الجوانب غموضا في النهضة الشرقية للقرن التاسع عشر. ولقد كان موقف فاغنر المعادي للسامية معروفا تماما. ولكن الاستشراق أو التوجه الشرقي من حيث هو رد فعل مضاد للتأثيرات اليهودية على الحضارة الأوروبية ظهر لأول مرة على لسان شوبنهاور. أوضح شوبنهاور خلال شهرته الواسعة في خمسينيات القرن التاسع عشر أن ثمة «خلافا أساسيا بين روحانية مهدها الهند، وامتدت عبر تراث آري عريق وصفه البعض بالنقاء والرؤية الشمولية الواحدية، وبين استغلال سامي أفسد هذه الروحانية» (شواب ١٩٨٤: ١٨٥). ونحن لا

نجد بيّنة واضحة ويُعتد بها تشير إلى أن شوبنهاور كان يؤمن بأي نظرية عنصرية في ما يختص باليهود. ونعرف أن الدافع وراء هجومه على اليهودية استهدف أساسا عقيدة التوحيد اليهودية بكل مظاهر القيود الشرعية الصارمة الملازمة لها ونزعتها التفاؤلية الضارة وليس ضد الشعب اليهودي من حيث هو. ومع هذا، فإن تأثير شوبنهاور وكذا تأثير فريدريتش شليغل يمثل عاملا مهمّا في تكوين الخطاب العنصري الذي ازدهر فيما بعد على مدى القرن. وليس من شك في أن الاستشراق أدى دورا جزئيّا في نشوء وتطور هذا الخطاب علاوة على مفردات قاموسه المميز وتشجيعه للفكرة التي باتت متداولة على نطاق واسع باطراد ابتداء من مطلع القرن. وأدى هذا إلى تهميش دور التراث الثقافي اليهودي في بناء الهوية التاريخية لأوروبا. وجدير بالذكر أن الرأي القائل بأن الفكر الأوروبي برمته نشأ أصلا في آسيا، فضلا على الإيمان بوجود سلف مشترك آري ألماني ـ هندي إنما يعبر عنه رايموند شواب بكلماته هو حيث يقول: «إنه تحول خطر في مسار النهضة الجديدة»، ذلك لأنه هيأ الفرصة لمفكرين أتوا بعد ذلك من أمثال جوبينو الذي كان واسع الاطلاع على أحدث الدراسات الاستشراقية لكي يقدم حججا تبدو في ظاهرها علمية يساند بها أفكارا عن عدم المساواة العنصرية، وأن «يعيد كتابة التاريخ لمصلحة السلالات الأسمى عنصرا» (شواب ١٩٨٤: ٤٣١، ٤٣٣) [(٨)].

وكانت علاقة نيتشه بالبوذية أكثر تعقيدا وتناقضا ذاتيّا، ولكنها، مع هذا، أكثر أهمية مما ندركه عنها عادة. إذ لم يكن شوبنهاور وفاغنر هما فقط مصدري اهتمام نيتشه بالشرق، وإن كان لكل منهما بطبيعة الحال أثره الكبير عليه في مرحلة تطوره الباكرة. وتشير موجودات مكتبته الشخصية وسجل استعاراته من مكتبة الجامعة في بازل إلى أنه اطلع اطلاعا واسعا في هذا المجال، وتسنى له شخصيّا تكوين علاقات مع عدد من رواد الدراسات الهندية في عصره، نذكر منهم بول ديوسن الذي كان صديق العمر معه. ونعرف أن ديوسن نفسه هو مترجم لستين متنا من الأوبانيشاد، ولكنه في الوقت نفسه فيلسوف متميز وتلميذ لشوبنهاور. ألف ديوسن في تاريخ الفلسفة كتابا تناول كلا من التراثين الفلسفيين الغربي والشرقي، وسعى جاهدا لإحياء فكرة الفلسفة الدائمة philosophia perennis.

ولا تزال درجة تأثر التطور الفكري لنيتشه بالفكر الشرقي موضع خلاف. مثال ذلك أن لو أندرياس سالومي الذي ربطته بنيتشه علاقة وثيقة وإن كانت قصيرة زعم أن فكره في المرحلة الأولى من العمر، خصوصا فكرة العود الأبدي Eternal Recurrence، تأثر بالفلسفة الهندية، بينما نجد لأفكار أخرى حضورا بوذيّا في تأملات نيتشه الفكرية عن إرادة القوة والسوبرمان Ubermensch. وهناك من ناحية أخرى رأي واسع النطاق يرى أصحابه أن تعاليم نيتشه إنما هي معادية تماما للبوذية. هذا على الرغم من أن هذه النظرة تعدلت إلى حد ما خلال السنوات الأخيرة. ونرى كثيرين الآن يقبلون الرأي القائل بوجود توازيات مذهلة بين كتابات نيتشه والتعاليم البوذية، ويؤكدون وضوح علاقة النسب بين الاثنين، ويشهد بالتقارب الوثيق من حيث الفلسفة الأخلاقية. (متري ١٩٨١: ٩). بيد أن الأمر اليقيني هو أن الإحالة المرجعية إلى أفكار الشرق، خاصة أفكار البوذية، كثيرا ما تدخل ضمن حججه في الجدل تأييدا ومعارضة. هذا فضلا على أنه استثمر الفلسفات الشرقية مثلما فعل مفكرون سابقون من مثل ليبنتس وفولتير، كأداة لتطوير رؤية نقدية للفلسفة الغربية وللقيم المسيحية، أي نهج «الضد يظهر حسنه الضد»، وكما قال أحد المعلقين «لكي يعري التراث المسيحي» (فريزيار ١٩٧٥: ١٤٦). مثال ذلك أن نيتشه في كتابه «ضد المسيح»، على سبيل المثال، استخدم البوذية ليكشف بوضوح «التحلل» و«الخداع الذاتي في المسيحية»، وأن البوذية بتحررها من العوائق الميتافيزيقية التي تكبل المسيحية قادرة على تكوين نظرة «موضوعية» عن الوجود البشري، ومن ثم فإنها الدين الوضعي الحقيقي الوحيد الذي يتعين أن يعرضه التاريخ لنا (نيتشه ١٩٦٨: ١٢٩). ومن ثم فإن ارتباط نيتشه بالفلسفة الشرقية يمكن اعتباره جزءا من استراتيجيته العامة في استخدام «الآخر» لتكوين منظور نقدي أكثر من النظر إلى أوروبا «أي لتراجع موقفها من منظور الأجنبي» (شيفيل في باركيس ١٩٩١: ٤٤).

وتسود تعليقات نيتشه عن البوذية فكرتان رئيسيتان متقابلتان. تتعلق الأولى بصياغته لمفهوم العدمية. هنا نراه يقرن البوذية بما يراه في المسيحية من نزعة تفاؤلية وخصال الزهد في الحياة. ويحذو حذو شوبنهاور ويفسر تعاليم بوذا على أنها تشجع الضعف والكسل والرضا بالألم والمعاناة، إنها «عدمية

سلبية وعلامة ضعف» كما قال هو (نيتشه ١٩٦٨: ١٨). ورأى حقيقة أنها شكل أكثر «أرستقراطية» من نزعة التشاؤم بالقياس إلى المسيحية، إذ تفتقر إلى ما في المسيحية من إحساس بالمرارة والشعور بالذنب والاستياء، دين «سلام ومسرة» (١٩٦٨: ١٣٢)، لكنها في الوقت نفسه بدت له شكلا من فلسفة الرفض السلبي nay ـ saying والاستسلام ... وسحق الذات (١٩٧٤: ٣٦) وهي خصائص سعى إلى محاربتها من خلال مفهومه عن السوبرمان Ubermensch. وتتعلق الفكرة الرئيسية الثانية بسيكولوجيا المعاناة والتي وضعت البوذية في ضوء أكثر ملاءمة وإيجابية. ذلك أن البوذية إذ تسعى إلى إخماد نيران العاطفة، ومن ثم إلى استئصال مصدر المعاناة فإنها استهدفت هذه الغاية على نحو آخر غير ما فعلت المسيحية. ذلك أن البوذية عمدت إلى صوغ عالم «وهمي» بديل ليكون عوضا عن وادي الدموع الراهن. ولكنها في سعيها هذا قدمت تحليلا ذكيّا وحاسما لطبيعة المعاناة وأصولها ومصدرها في النفس البشرية. لذلك رأى نيتشه أن البوذية تمثل رؤية عن المعاناة أكثر صدقا وأمانة من الناحية النفسية - «أكثر واقعية بمئات المرات من المسيحية» (١٩٦٨: ١٢٩). وترتكز هذه الرؤية على نظرة صارمة في موقفها الإلحادي والعملي (البرغماتي) مع تجنب غواية السلوى الميتافيزيقية. واعتقد أنها الدين الوضعي الوحيد عن أصالة، إنها «منظومة للصحة العامة» وليست مبدأ في فقه الإلهيات (١٩٧٩: ٤٦). وأنها، أكثر من هذا، ربما تكون دين المستقبل. وذهب في تأملاته إلى حد الاعتقاد بأنه قد يثبت لنا بأنه لا مناص من بوذية أوروبية، بل وإلى ما هو أكثر من هذا، إذ رأى أنه هو نفسه «ربما يكون بوذا أوروبا» (الاقتباس من هابفاس ١٩٨٨: ١٢٧ و١٢٨) [٩].

البوذية وأزمة الإيمان في العصر الفيكتوري

يبين لنا واضحا عند تأمل رؤى هؤلاء المفكرين الثلاثة أن انفتاح الوعي الأوروبي فجأة على البوذية لم يكن فقط مجرد اكتشاف جديد وغريب، بل إنه أيضا إضافة مهمة إلى الحوارات المعاصرة. وبدا أثر البوذية واضحا وملموسا في الحقيقة وأكثر شيوعا مما كان أثر الكونفوشية والهندوسية على الأجيال السابقة. وعبر عن هذا أحد علماء الإلهيات المعاصرين قائلا: «إن الاهتمام بالبوذية على نحو ما نرى عند عدد كبير من المثقفين في بلدان مسيحية

متعددة إنما يمثل واحدة من أهم الظواهر الدينية المميزة والمثيرة للتفكير في أيامنا هذه» (كيلوغ ١٨٨٥: ١). ولم يكن هذا الاهتمام أكاديميًا محضا، بل إنه مس شغاف السجالات الدينية المعاصرة التي تفجرت ولأسباب متباينة في مواجهة الأصولية (الأرثوذكسية) المسيحية وقتذاك. وأصبحت البوذية في هذا السياق من الجدل المحتدم مرآة تعكس صورة ليست هي فقط صورة الشرق بل وأيضا صورة العالم الفيكتوري (ألموند ١٩٨٨: ٦). علاوة على هذا فإن المرآة ذاتها خلال هذا الارتباط التأويلي «الهرمنيوطيقي» لم تكن وسيطا محايدا، ذلك لأنها، وكما أوضح ألموند، لم تكن «اكتشافا» مجردا، بل، شأنها شأن الكونفوشية والهندوسية في العصور السابقة، كانت من بعض النواحي بناء ذهنيًا افتراضيًا أوروبيًا صاغته خطط العمل الأوروبية، امتلكها الغرب ماديًا وأخذ يحدد موقعها أكثر فأكثر، ومن ثم فإن الغرب هو الذي نظمها وضبطها» (المرجع نفسه: ٢٤ و٣٣).

وتتجلى هذه الظاهرة البنائية واضحة في المواقف مزدوجة التناقض تجاه البوذية، والتي تعكس بعض التصدعات الأيديولوجية الشائعة خلال المرحلة الفيكتورية. نلحظ من ناحية كيف حظي بوذا بمكانة البطل، وبدا واحدا من بين عظماء كارليل الذين غيروا مسار التاريخ وتساوت أفكاره أخلاقيًا وفكريًا بل ربما بدت أسمى مكانة من أخلاق وفكر الفلسفة المسيحية. وبدت المقارنة إيجابية لمصلحة البوذية عند مقارنة تعاليمها بالتعاليم الهندوسية. ونلحظ أن من اعتقدوا أن الكاثوليكية في ظنهم هي من أعمال الشيطان عمدوا كثيرا إلى مقارنة بوذا بمارتن لوثر كزعيم إصلاح ديني والذي أسدى للهند خدمات تعادل ما أسداه الإصلاحيون للمسيحية. فضلا على هذا فإن بوذا عند النظر إليه، باعتباره مثالا للفضيلة الأخلاقية، نراه حظي بالإجلال والتقدير على نطاق واسع حتى عند من رفضوا تعاليمه، وأبرز فضائله الدماثة والتراحم. لكن من ناحية أخرى صادفت تعاليمه الرفض باعتبارها إلحادية بل ومنحلة تفضي إلى ممارسات فاسدة وخرافية. وصورها أحد المدافعين عن المسيحية بقوله «سميت عن حق دين اليأس، وإنها ملائمة تماما للغنوصية الضعيفة والنزعة التشاؤمية العاطفية التي أصابت جيلنا (سكوت ١٨٩٠: ١٨). وكثيرا ما استخدم البعض مثال البوذية لدعم الحس المتنامي بالتفوق الأوروبي، ولتأكيد أن «العقل الشرقي» أقل ذكاء وأكثر تخييلا

وطفولية وسذاجة من العقل الأوروبي (ألموند ١٩٨٨: ٤١). لكن يتعين ألا يغيب عن الأذهان أن الفترة الفيكتورية كانت «عصر شك»، فترة راج خلالها الجدل حول مصداقية العقيدة المسيحية التقليدية، واتسع نطاق هذا الجدل أكثر من أي عصر سابق. لذلك ليس لنا أن ندهش إذ نرى البوذية كثيرا ما يأتي عرضها على النحو الذي يثير مشكلات كبيرة أمام رجال الكهنوت وفقهاء الدين المسيحي، الذين كان عليهم المواجهة والتصدي للهجمات المتوالية من جانب النقد الأعلى higher criticism (*) ومن الوضعية والداروينية. وحقيقة الأمر أن التعاليم البوذية التي شاعت حديثا استهوت كثيرين من الباحثين عن بديل ديني للتراث المسيحي، وأضحت ساحة قتال حقيقي بين المسيحية من ناحية وقوى الإلحاد والعلمنة من ناحية أخرى. وعبر عن هذا كرايمر بقوله: تمثل أول تأثير للمواجهة مع البوذية في الإحساس بأن المسيحية تواجه منافسا عظيما وفريدا واستثنائيّا. ويرى أن هذه العملية أسهمت في الصعود البطيء للنزعة النسبية التي بدأت تتضح خلال هذه الفترة. (كرايمر ١٩٦٠: ٢٣٤، ٢٣٥). ومضى أرنست إيتل إلى أبعد من ذلك في كتاب له عن البوذية إذ زعم أن «أشد الفلسفات الإلحادية غلوّا في القرن التاسع عشر هي النتيجة المباشرة للجهود البوذية في الغرب» (ألموند ١٩٨٨: ٩٨). فضلا على هذا فإن «أزمة الإيمان» أصابت أمريكا بقدر ما أصابت أوروبا. ويشير هنا المؤرخ توماس تويد إلى أن الولايات المتحدة شهدت خلال هذا الوقت «حوارا عامّا شديد الحساسية بشأن البوذية... التي أصبحت خيارا جادّا لمن تحرروا من وهم الروحانية (١٩٩٢: ٧٧). وبينما أخفقت البوذية في إرساء دعائم لمؤسسات دائمة خلال هذه الفترة فإنها أصبحت صوتا مهمّا ضمن مظاهر الانشقاق المتعاظمة عن القيم الغربية التقليدية، وبذا كانت بمنزلة معارضة مهمة للأشكال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحاكمة» (المرجع نفسه: المقدمة ص٢٢).

ونجد بين القضايا النوعية المحددة التي دار حولها الجدل المسألة القديمة المتعلقة بالأصول والنشأة. وأجج هذه المسألة بيان أن تعاليم البوذية مصدر أسبق من المسيحية، فضلا على ما وضح من توازيات مثيرة للانتباه بين المثل

(*) النقد الأعلى: دراسة نقدية فلسفية اجتماعية تاريخية لأسفار التوراة لبيان ظروف النشأة وسياقها التاريخي ومعانيها وتأويلاتها، ومن ثم المستهدف منها [المترجم].

العليا الأخلاقية وحياة المؤسسين للعقيدتين. واستثمر هذا الوضع بعض النقاد المعادين للأصولية (الأورثوذكسية) المسيحية، فعمدوا إلى بيان أن البوذية يمكن أن تكون مصدرا مستقلا عن اليهودية فيما يتعلق بالعقيدة والممارسات المسيحية. وفتحت هذه الفكرة الأبواب على مصاريعها لكل أنواع التأمل والتخمين. لذا نجد البعض، مثل لوي جاكولو في كتابه «الكتاب المقدس في الهند» (1868) Bible dans l'inde يرى أن الكتاب المقدس ذاته له أصوله في الهند، وأن يسوع درس في الهند، وأن عقيدة المسيح أحد أشكال التلاؤم والتكيف مع عقيدة كريشنا. وهناك آخرون من مثل أرنست دو بونسن (١٨٨٠) يقتدي برؤية سابقة تصورها بورنوف وزعم أن يسوع كان عضوا ضمن طائفة إسنس Essence (*) التي أسسها مبشرون بوذيون. وأصدر المؤرخ الروسي إن. إيه. نوتوفيتش عام ١٨٩٤ كتابا بعنوان «حياة يسوع المسيح المجهولة». وزعم في كتابه هذا أن المسيح عاش ستة عشر عاما مع رهبان براهمة وبوذيين، وذلك قبل بدء رسالته في فلسطين. ودار جدال واسع النطاق يفيد أن الكثير من الحكايات التي رواها الزعيمان الدينيان والكثير من القصص والمعجزات المنسوبة إليهما متشابهة على نحو مذهل. وكذلك نجد توازيات مثيرة للاهتمام من حيث العقيدة والشعائر والطقوس. مثال ذلك أن كلا المعلمين هاجما التقيد الحرفي الصارم في تطبيق حدود الشرع ونصوص الطقوس والشعائر داخل الأوساط الأصولية (الأرثوذكسية) السائدة. وعلّم الاثنان أخلاق المحبة السامية، ووعظ كلاهما مؤكدين أولوية البحث عن الروح. وحث كل منهما تلاميذه على التماس الخلاص للبشرية جمعاء. مثال ذلك أن القسيس أركيبالد سكوت أشار إلى «التطابقات الكثيرة التي يقال إنها قائمة بين محتوى كل من العهد الجديد ومحتوى الكتب المقدسة التي تعلن أنها تسجل حياة تعاليم بوذا وتعبر عنها»، كما أشار إلى أوجه التشابه بين الشخصيات الأعلام المحورية في المخطوطات الخاصة بالطرفين (سكوت ١٨٩٠ : ٢٠). وأكثر من هذا أن المستشرق ماكس موللر المشهود له بالحكمة والرصانة يصل إلى نتيجة في فترة متأخرة من القرن تفيد أن المسيحية نشأت أصلا تحت تأثير بوذي [١٠].

(*) طائفة إسنس Essence: طائفة من الزهاد اليهود عاشوا في أرض فلسطين القديمة من القرن الثاني ق.م إلى القرن الثالث الميلادي [المترجم].

ثم كان موضوع النبل الواضح الذي تتميز به بعض جوانب التعاليم البوذية. وحدث ما حدث مع الكونفوشية في القرن الثامن عشر إذ تجلى إعجاب مثير لطبيعة السمو الذي تتحلى به الأخلاق البوذية، وتأكيدها على التراحم الكلي الشامل. وأثارت هذه الأخلاق قدرا من التشوش لافتقارها إلى الوحي المسيحي. ومن ثم بدت وكأنها تؤكد إمكان توافر أخلاق دون الحديث عن إله أو عن دين. وطبيعي أن ظهرت بعض الصعوبات بشأن قبول هذه التعاليم باعتبارها أسمى مكانة من تعاليم المسيح. ولكن كان من المقدر أن يصبح العمل لمحاربة هذا الخطر الأجنبي ضرورة ملحة لأنه خطر يتهدد تفرد الرسالة المسيحية وتفوقها. وأقر الجميع بالقوة الفكرية والتنامي الشعبي للبوذية. لذلك أحس كثيرون من المدافعين عن المسيحية بضرورة «دحض» فلسفة البوذية. ولم يكن هناك من سلطة مرجعية أسمى من سير إم. مونيير - وليامز أستاذ السنسكريتية بجامعة أكسفورد الذي رصد سفرا ضخما لأداء هذه المهمة. وزعم في كتابه أن «البوذية لا تحدثنا عن إله أعلى من الإنسان الكامل، ولهذا ليس لها حق الادعاء بأنها دين بالمعنى الصحيح للكلمة. وصب مونيير ـ وليامز شأن كثيرين من نقاد البوذية نيرانه على ما افترضه البعض نزعتها العدمية. وتساءل:

> **أي كتاب سوف نضمه إلى قلوبنا في ساعتنا الأخيرة ـ كتاب يحدثنا عن بودا الميت الفاني والذي يسلمنا إلى الموت، أم الكتاب الذي يفتح عيوننا على المسيح الحي، الخالد، واهب الحياة؟**
>
> **(١٨٨٩، ٥٦٣)**

ويرى مدافع آخر عن المسيحية أن البوذية أشد مذهب تشاؤمي في العالم يثير القلق في النفس على نحو ربما لم تعرفه البشرية» (كيلوغ ١٨٨٥ : ٣٧٣).

وشجع عدد من الباحثين التفسير الذي يرى البوذية عقيدة لا تؤمن بالأرباب. واحتلت هذه المسألة محور سجال ساخن وثائر ـ وهو سجال يردد خلافا سابقا حدث بشأن الكونفوشية. ورأى البعض أنه سجال مروع ويشكل أساسا لرفض البوذية مباشرة وعلى الفور. وكان حتميًا أن يستثمر هذا التفسير للبوذية دعاة المذهب اللاإدري الذين يرون أن لا دليل على وجود الرب، وكذلك أصحاب النظرة العلمانية. وذهب هؤلاء إلى ما ذهب إليه

نظراؤهم في القرن الثامن عشر بشأن الكونفوشية وقالوا إن الأفكار البوذية نموذج لأخلاق عقلانية محضة ودين لا يقوم على أسس ميتافيزيقية. ونلحظ أنه منذ كتاب بورنوف «المدخل» والبوذية توصف بأنها «إيمان من دون أرباب». وبينما استغل البعض هذه الصفة لغير مصلحة البوذية، استخدمها آخرون ممن عزفوا عن العقيدة المسيحية الربوبية، وإن ظلوا عاجزين عن التخلي بشكل كامل عن نظرة دينية، ورأوا في المنهج البوذي الجديد ما يستهويهم.

ونلحظ أن هذه النظرة إلى البوذية، وكذا الاعتقاد بأنها بنت دعاواها على الخبرة القابلة للتحقق وليس على الإيمان أفضيا إلى نتيجة أخرى وهي المساوقة بينها وبين المذهب الوصفي الراديكالي الذي كان يشق طريقه سريعا داخل أوساط المثقفين خلال الشطر الأخير من القرن. وبدت البوذية خلال الجدل حامي الوطيس الدائر خلال الفترة الفيكتورية في شأن العلاقة بين الدين والعلم، وكأنها بحكم طبيعتها متسقة تماما مع النظرة العلمية، خصوصا مع وضعية كونت والداروينية والنزعة التطورية عند سبنسر ومادية بوخنر وواحدية هيكل. وتشكلت آنذاك، وفق رأي إدوين أرنولد «رابطة فكرية وثيقة بين البوذية والعلم الحديث» (تويد ١٩٩٢ : ١٠٤). وشاع هذا الرأي بين المفكرين قبيل نهاية القرن. وهكذا نجد أحد المفكرين ذوي التأثير الكبير يعتبر بوذا «أول نبي لدين العلم» (كاروس ١٨٩٧ : ٣٠٩). كذلك، وكما أسلفنا، ربط كل من نيتشه وهكسلي بين البوذية والوضعية. وأحس القس صمويل كيلوغ بالفجيعة إزاء هذا الربط الاستفزازي، وأعرب عن فجيعته حين قال: «يسود داخل المعسكر المناهض للمسيحية عنصر آخر يسهم في التعاطف الودي مع البوذية والذي لنا أن نسميه التسليم واسع النطاق بمختلف نظريات التطور واعتبار النظرة المسيحية إلى الخلق عقبة على الطريق أمام أي تقدم حقيقي». (١٨٨٥ : ٦). بيد أن القول بأن البوذيين جميعا لا يؤمنون بالآلهة لم يكن مقبولا على الإطلاق، وثارت الشكوك في شأنه آنذاك، وكذا خلال فترات أقرب عهدا. ولكن هذا الفرض لعب يقينا دورا مهمّا في تحدي مسلمة تفرد وتفوق المسيحية [١١].

ويمكن أن نشاهد مثالا آخر لهذا الاتجاه في شخص بول كاروس (١٨٥٢-١٩١٩)، وهو شخص متعدد الثقافات من مواليد ألمانيا، حيث درس الديانات الشرقية، ثم استقر به المقام أخيرا في الولايات المتحدة. وحقق هناك

تأثيرا واسع النطاق أحس به المثقفون بفضل عدد من الكتب الشعبية من مثل كتابه «إنجيل بوذا»، الذي لا يزال يطبع حتى الآن، وكذا من خلال إشرافه على تحرير صحيفتي «أوبن كورت» و«ذي مونيست». ولم يكن كاروس ملحدا، ومع هذا كان أقل انحيازا في منهجه عن سكوت. وأبدى تعاطفا قويّا تجاه البوذية التي رآها أكثر تسامحا من المسيحية وأكثر منها انفتاحا فكريّا. وقال لقرائه «لم ألتق حتى الآن بوذيّا لا يجل المسيح ويراه بمنزلة بوذا الأمم الغربية» (كاروس ١٨٩٧ : ٢٦٣). وتميز بنقده الحاد للولاء المفرط من جانب البعثات التبشيرية الذي دفعهم إلى تشويه وذم البوذية. ونعى على المسيحية نظرتها الاستعبادية ورفض الرأي السائد الذي يرى البوذية مبدأ عدميّا. «إن البوذي أبعد ما يكون عن التشاؤمية بالمعنى الغربي للتشاؤم، وإنما يتحلى بمزاج مرح يعلو به في هذا العالم، عالم الابتلاء، إلى ما فوق الألم والمعاناة» (المرجع نفسه: ١٣١). وتتمثل أهمية البوذية في نظره وكذا في نظر الأعداد المتزايدة من أبناء عصره، بأوجه التماثل بين مبادئها والفكر العلمي الغربي. ووصف بوذا بأنه «أول وضعي» و«أول مفكر حر راديكالي». وعمد إلى التقريب بين البوذية والفكر الغربي، ولذلك، وتوخيّا لتحقيق هذا الهدف، تطلع إلى التوفيق بين العلم (والداروينية خصوصا) والدين. ولكن على الرغم من حماسه للبوذية، خرج عن طريقه المرسوم ليقدم رؤية منصفة عن العلاقة بين البوذية والمسيحية، وكذا لتشجيع الالتزام بنهج قائم على المقارنة، وهو النهج الذي أكد المحتوى الإيجابي لكل من الديانتين. وحرص على الارتفاع بنفسه بعيدا عن الجدل الحزبي بغية الوصول إلى نهج كلي غير طائفي للكشف عن الحقيقة الدينية. وها هو في كتابه «البوذية ونقادها المسيحيون» (١٨٩٧) يعرب عن اعتقاده أن «البشرية لا تريد البوذية أو الإسلام أو المسيحية كأسماء، وإنما البشرية تريد الحقيقة، وإن أفضل سبيل للوصول إلى الحقيقة هو المقارنة المنصفة غير المنحازة». وألح في دعوته إلى أن كل متدين عليه أن يدرس الأديان الأخرى لكي يفهم دينه (١٨٩٧ : ٥٢٩)، ويختتم الكتاب بعبارة تقول:

> **إننا لكي ننقي فهمنا للدين ليس هناك من سبيل أفضل من دراسة الدين المقارن، وليس هناك ما هو أكثر فائدة في الدراسة المقارنة للأديان من تتبع أوجه التشابه الماثلة بين البوذية والمسيحية.**
>
> **(المرجع نفسه: ٣١٠)**

إن نهج كل من سكوت وكاروس يمثل في الحقيقة معلما مميزا للحوار البوذي المسيحي الذي أصبح ـ كما سوف نرى في الفصول التالية ـ قسمة مهمة تميز التلاقي بين الشرق والغرب خلال القرن العشرين (١٢).

الترانسندنتاليون الأمريكيون (*)

روح الحوار والسعي وصولا إلى احترام وفهم متبادلين بدا واضحا منذ فترة أسبق كثيرا داخل الحركة الترانسندانتالية الأمريكية. لم تشهد أمريكا اهتماما عمليّا بالأفكار الشرقية خلال القرن الثامن عشر. ولكن خلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر بدأ الاهتمام سواء البحثي أو الشعبي في التزايد باطراد، والذي حفزته بوجه خاص كتابات سير وليام جونز. وفي منتصف القرن تقريبا بدأت تتطور واحدة من أهم الروابط تأثيرا والتي تربط بين الأفكار الشرقية والغربية. واقترنت هذه أولا وقبل كل شيء باسمَيْ أميرسون وثورو. ويعتبر هذان المفكران رائدي الفكر الفلسفي المؤسس للترانسندنتالية في نيو إنغلاند. وتمثل فلسفتهما التزاما بالأفكار القديمة والكلية المتعلقة بالوحدة الجوهرية والطبيعة الروحية المميزة في نهاية المطاف للناموس الكوني. واقترنت هذه الفلسفة بالإيمان بجوهرية خيرية الإنسان وسمو الفكر الحدسي على الفكر العقلاني. واستهدفت نظرتها الروحية العميقة تجاوز العقائد والأديان ابتغاء تحقيق خبرة دينية يرجى لها أن تكون كلية شاملة. وتعتبر هذه الفلسفة من نواح كثيرة استمرارا وتطويرا لأفكار الحركة الرومانسية الأوروبية، خصوصا أفكار غوته ووردزوورث وكولريدج وكارليل. واستلهمت، شأن الرومانسية، التراث الصوفي وتراث الأفلاطونية الحديثة. ويمكن اعتبارها أيضا رد فعل ضد مادية جون لوك والفلسفة النفعية والمسيحية الكالفينية. واقترنت بنظرة إصلاحية وتجديدية عامة. وأحدثت أثرا بعيد المدى في أمريكا في

(*) سادت الفلسفة الترانسندنتالية في الولايات المتحدة خلال القرن التاسع عشر بتأثيرات من أوروبا (ألمانيا) وكذا تأثيرات شرقية (البوذية والكونفوشية والهندوسية). وترى هذه الفلسفة أن معرفة الواقع مستمدة من مصادر حدسية دون الخبرة الموضوعية. وتعنى بما هو قبلي وبديهي في المعرفة أو إلهامي، وتقلل من أهمية حقيقة الخبرة الحسية. وترى أن الخبرة الحياتية تشتمل على عنصر لاعقلي أو خارق للطبيعة، وأنها بذلك تعلو على الفكر العام المشترك. ومن أشهر روادها في الولايات المتحدة رالف فالدو أميرسون وهنري دافيد ثورو وجون فيري ومارغريت فوللر [المترجم].

مجالات عدة مثل التعليم والحركة النسوية والإيكولوجيا. بيد أنها تضمنت في القلب منها بحثا عن قيم دينية وروحية غير مرتبطة بالمسيحية الأصولية (الأرثوذكسية)، أو مرتبطة في الحقيقة بأي طائفة دينية. ومن ثم تعبر عن الحقيقة التي تعالت على الحدود العقيدية.

واستلهم الترانسندنتاليون، شأنهم شأن الرومانسيين الأوروبيين، الأفكار النابعة من الشرق. واحتلت الهندوسية، أو بدقة أكثر الأدفيتا فيدانتا Advaita Vedanta(*)، لكن البوذية والكونفوشية كان لهما أيضا مكان داخل إطار الاهتمام. وأدت فلسفة الفيدانتا دورا مهمّا، خصوصا في تفكير رالف والدو أميرسون (١٨٠٣-١٨٨٢) مؤسس الحركة الترانسندنتالية. ويبدو من اليسير أن نقلل من تأثيره نظرا لأنه لم يكتب ولو رسالة واحدة عن الفلسفة الهندية. بيد أنه منذ حوالي عام ١٨٣٧ فصاعدا قرأ بنهم في هذا المجال. وإن أي نظرة متفحصة لكتاباته العامة ولصحفه الخاصة توضح شيوع الأفكار الهندية في تفكيره. وفي هذا يقول إن. آي. كاربنتر عنه:

> **مطالعاته للأدب الهندي تشكل واحدا من أهم فصول قصة تطوره الأدبي. إن الأمر لا يقتصر على أنه مدين بالكامل في قصيدتيه «براهما» و«هاماترايا» للأعمال الهندية، بل إن أجزاء كبيرة من مقالاته عن «أفلاطون» و«القدر» و«الخلود» تنبني على الفكر الهندي.**
>
> (١٩٣٠، ١٠٤)

واطلع أميرسون منذ فترة باكرة من عمره على أعمال جونز وكتابات غيره من المستشرقين. ودرس بعد ذلك دراسة مدققة ترجمة تشارلز ويلكينز للنص المقدس الهندوسي بهاغافاد غيتا Bhagavad Gita. وفي عدد الأول من أكتوبر ١٨٤٨ كتب في صحيفته عن هذا العمل، واصفا إياه بـ «أول الكتب». «بدا لنا وكأن سلطانا تحدث إلينا، لا شخصا صغيرا أو غير ذي قيمة وإنما صوت عليم جليل متسق لعقل حكيم قديم» (الاقتباس من شواب ١٩٨٤: ٢٠١). ويمثل الزعيم الإصلاحي الهندي العبقري راموهان دوي

(*) مجموعة فرعية من الفيدانتا، أي من منظومة الفلسفة الهندوسية التي تؤكد أن كل الواقع يمثل مبدأ واحدا هو براهمان، وتقضي تعاليمها بأن غاية المؤمن هو التعالي على حدود وقيود الهوية الذاتية وأن يحقق وحدته مع براهمان أو الروح الكلي [المترجم].

مصدر تأثير مهم آخر أثر فيه. ونعرف أن راموهان صاغ علم إلهيات كونيا عاما مؤلفا من مصدرين هما المسيحية والفيدانتا. وعلى الرغم من حقيقة ابتعاد أميرسون عن الأصولية (الأرثوذكسية) المسيحية، وتخليه عن العمل كقسيس توحيدي فإنه لم يستغل الاستشراق كحجة ضد المسيحية على الرغم من أن الفكر الهندي أصبح من نواح كثيرة بديلا عن، وجزءا من، تمرده ضد المسيحية الإنجيلية التي خلفها وراءه. وقد يكون صوابا أن نقول إن اهتمامه تركز على الحقائق الدائمة التي تشكل أساسا لجميع الأديان أكثر من الاهتمام ببيان زيف أي منها.

وتمثل فكرة «الروح الكلي» أو الروح الأعلى over – soul (*) أي روح عالمية أفلاطونية محدثة أو عقل كوني حلولي يشيع ويفعم بالحياة ويضفي الروح على كل الطبيعة. وحاول من خلال هذا المفهوم أن يصوغ فلسفة داعمة للوحدة أو توحيدية ـ والتي يمكن أن نسميها الآن قدسية ـ حيث يمكن التعالي على أوجه التمايز بين الإلهي والبشري، وبين الروح والمادة. وكتب في هذا الصدد يقول «إن الروح الأعلى يحتوي في داخله على الوجود الخاص بكل إنسان، ويتألف الواحد مع كل ما هو آخر... إذ داخل الإنسان توجد روح الكل، الصمت الحكيم، والجمال الكوني الذي يرتبط به كل جزء وكل جسيم». «الواحد الأحد الخالد الأعظم» (إميرسون ١٩٧٨: ١٥٠). وليس من شك في أن هذه الأفكار تشكلت قبيل استغراقه في الفكر الشرقي، ولنا أن نتتبعها تاريخيّا وصولا إلى تأثير الأفلاطونية المحدثة على تفكيره. بيد أنه، مع هذا كله، كان تواقا لتقبل الدعم الذي لم يوفره له مذهب أدفيتا فيدانتا غير الإثنيني، وسرعان ما أدرك التوازي الوثيق بين فكرته عن الروح العالمي والمفهوم الهندي عن براهمان. إن الصفات الذاتية لهوية أتمان مع براهمان، وفكرة أن عالم الظاهر هو مايا، وعقيدة تناسخ الأرواح، كل هذا ثبت وتشابك في سلاسة داخل تفكيره تماما، مثلما حدث في الحقيقة لدى جيل سابق من الرومانسيين الألمان. وثمة صعوبة في أن نمايز في كتاباته الأخيرة بين المكونات الشرقية والغربية. ويتجلى هذا في أوضح صورة، كما يرى كاربنتر، في قصيدته «براهما»، إذ ربما تعبر القصيدة عن الفكرة المحورية في الفلسفة الهندية بوضوح وإيجاز أكثر من أي كتابات أخرى باللغة الإنجليزية (١٩٣٠: ١١١). ويعبر عن أفكار مماثلة في مقاله

(*) فلسفة «الروح الأعلى» سادت في نيو إنجلند خلال القرن التاسع عشر، وترى أن الجوهر الروحي أو القوة الضرورية في الكون تكون بتشارك كل الأرواح وأن هذا يسمو بالوعي الفردي أو المفرد [المترجم].

«أفلاطون»، حيث يؤكد أن النزوع الكلي الشامل المميز للفكر الديني نحو الوحدة «وجد أقوى وأوضح تعبير له في كتابات الشرق الدينية، وأساسا في المخطوطات الهندية مثل الفيدا».

ولم يكن أميرسون أبدا في فهمه للفلسفة الشرقية صاحب نظرة غير نقدية، إذ رأى فيها بعض المواقف والممارسات المنبثقة عنها ولا تتفق مع ذوقه. مثال ذلك أنه بدا نافرا مما رآه يتمثل في نزعتي الاستسلام والسكينة. ولم يتعاطف مع البوذية للأسباب نفسها. وأبدى مقته أيضا لخاصية تجاوز ما هو عقلي وكذا النزعة القدرية التي تنطوي عليها ومفهوم النيرفانا الذي أخذه بمعنى المحو المتكامل، لذا رفضه بشدة. ولكن نهج صديقه هنري دافيد ثورو (١٨١٧: ٦٢) تجاه الشرق كان أقل تدقيقا في الاختيار واقل إعمالا للفكر العقلاني، وأقصر عمرا. واستوحى حماسه بداية من أميرسون على نحو ما توضح الملاحظات التالية في صحيفته:

> **لا أكاد أقرأ جملة في كتاب الهندوس حتى أشعر وكأنني ارتقيت هضبة فوق درج النهر المقدس. أحس إيقاعا كأنه الريح في الصحراء، ويشبه حركة المد والجزر في نهر الغانج، وأبدو وكأنني أسمو على النقد في مكان عَلِيَ كأنه جبال الهيمالايا.**
>
> **(ثورو ١٩٦١، ٨٥)**

أثرت كتابات الشرق المقدسة فيه مثلما أثرت في أميرسن. وها هو في رواية فالدن يعلق بتأثر بلاغي مطابق لما هو سائد وقتذاك في مثل هذا السياق «أغمر عقلي في فلسفة بهاغافات غيتا المذهلة ذات البعد الكوني... التي يبدو معها عالمنا الأدبي الحديث عند المقارنة بها سقيما تافها» (١٩٦١: ١٩٨). لم ينجذب اهتمام ثورو نحو ميتافيزيقا الشرق بقدر ما انجذب نحو الصور والرموز، ولكن ما جذب اهتمامه أكثر منهجها لتحقيق التوازن والرموز والإشباع الروحي. ويشير إلى هذا ريك فيلدس فيقول «اكتشف في الشرقيات شيئا يماثل في أعمق أعماق روحه وما لا يجده في دين آخر ليحل مكانه... المسيحية». ولعله كان أول أمريكي يستكشف نمط التأمل الإلحادي الذي هو العلامة المميزة للبوذية» (١٩٨٦: ٦٢-٦٣). وقد نمضي في تصورنا إلى ما هو أبعد كثيرا على نحو ما فعل آرثر كريستي ونرى أن ثورو استهل تجربته الخاصة بفالدن بروح الزهد والنسك الهندي (١٩٣٢: ١٩٩). وتأثر بوضوح، على الرغم من هذا، بالمفاهيم الشرقية عن

ضبط النفس، والانسلاخ عن الواقع، وكذا التأمل. وأعرب مرارا عن إعجابه بتأكيد الهندوسية على التأمل الذهني والتحلل من كل ما يربط المرء بالواقع. ويشير في رسالة له كتبها عام ١٨٤٩ إلى ملاحظة نصها: «أعتمد عليها، إنني وإن كنت فظًّا ومهملا سوف أمارس سعيدا طقوس اليوغا في أمانة وصدق... إنني إلى حد ما وفي فترات فاصلة نادرة أعتبر نفسي يوجيًا، أي ممارسا ملتزما لليوغا» (الاقتباس من كريستي ١٩٣٢: ٢٠١).

ولكن ما ذكرناه آنفا لا يستنفد قائمة أسماء الترانسندنتاليين الذين يمموا عقولهم تجاه الشرق. وأرى لزاما أن أذكر أيضا جيمز إف. كلارك (١٨١٠-١٨٨٨) الذي حقق أكثر مما حققه أي من إميرسون أو ثورو لاستثارة استجابة تعاطفية بين الجمهور الأمريكي إزاء الأديان الشرقية. وحقق هذا من خلال كتابه «عشرة أديان عظمى» الذي راج تداوله على نطاق واسع. وأعرب في كتابه عن تأييده القوي للالتزام بنهج علمي مقارن في دراسة الأديان. وشدد على أن الأمر لن يكون مقصورا على الاهتداء إلى حقيقة في الأديان غير المسيحية، بل إن الغرب أمامه الكثير الذي يتعين عليه أن يتعلمه من الشرق، مثال ذلك مبدأ البوذية عن التسامح الذي قابل بينه وبين محاكم التفتيش في ظل الكاثوليكية. وصادفت هذه النظرة العالمية تعبيرا ربما أكثر اكتمالا في كتابات صمويل جونسون (١٨٢٢-١٨٨٢)، وهو مفكر ترانسندنتالي ارتد، مثل أميرسون، عن العمل قسيسا في الملة المسيحية الواحدية. وبدأ بعد ذلك يعظ من كنيسة منزهة عن الانتماء إلى طائفة، حيث طرح ما سماه «الدين العالمي». ولم يكن في أمريكا وقتذاك من يضارعه من حيث إحاطته بالفكر الشرقي. وبدأ في عام ١٨٧٣ في إصدار سفر ضخم من ثلاثة مجلدات عنوانه «أديان الشرق وعلاقتها بالأديان العالمية». ودعا فيه إلى فكرة الهوية الأساسية لجميع الأديان. وتستند هذه الخطة إلى رؤية تطورية كبرى تقضي بأن ننظر إلى جميع أديان العالم باعتبارها جزءا من عملية تطورية انطلاقا من الأسطورة البدائية على الطريق إلى دين عالمي. وإن هذه العملية التي تردد صداها بوسائل أخرى عند هيغل كانت تجليًا لازدهار واكتمال الروح الإلهي. وتضمنت كتابات جونسون مؤشرا قويًا يفيد بأن المسيحية وليست الهندوسية أو البوذية، سوف ترسي آخر الأمر أسس هذا «الدين العالمي». بيد أن مذهبا مسيحيًا هو الذي سيطرأ عليه تحول جذري بفضل تلاقيه التاريخي مع الشرق. وسيكون تحولا ثوريًا «يبدو معه الانتقال من اليهودية إلى المسيحية حدثا تافها عند المقارنة به» (جونسون ١٨٧٣: ٣١) [١٢].

نهاية القرن (*)

ألمحت مناقشتنا لعلم كل من كلارك وجونسون إلى الاتساع العظيم لنطاق الاهتمام العام بالفكر الشرقي، خاصة الفكر البوذي، خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وسوف أعرض في ختام هذا الفصل معالم عدد من العوامل التي هيأت دفعة مهمة لهذا الاتجاه. شهدت هذه الفترة أولا موقفا أكثر إيجابية تجاه البوذية البازغة، ويرجع ذلك إلى ما قدمه كل من ماكس موللر وريس دافيد من رؤية جديدة لمفهوم النيرفانا (١٤). والجدير ذكره أن التحول في فهم هذا المفهوم البوذي المحوري لم يكن مسألة اهتمام علمي محض، بل إنه ساعد على تحويل الاهتمام إلى ما تنطوي عليه البوذية من إمكانات للخلاص من دون النظر إلى خصوصياتها الفلسفية، فضلا عن أنها مهدت السبيل لقبول فكرة صلتها الوثيقة بالمتطلبات الدينية والروحية للغربيين على نطاق واسع جدًا.

والحقيقة أن أول من عبر بالكامل عن هذا الموقف الجديد لم يكن عالما مستشرقا، بل صحافيّا وشاعرا، وهو إدوين أرنولد (١٨٣٢-١٩٠٤). وحري أن نشير إلى أن ملحمته الشعرية «نور آسيا»، المنشورة لأول مرة عام ١٨٧٩، صدرت في الوقت المناسب تماما لاستثمار النهج العلمي المتغير تجاه البوذية. وقدمت في الوقت نفسه صورة عن بوذا وتعاليمه على نحو يتسق تماما مع روح التفاؤل المتنامية في أواخر العصر الفيكتوري (١٥). وعبرت كذلك عن تنامي النزعة التعددية والنزعة التلفيقية في تلك الأيام. ونلحظ أنها لم تواجه مباشرة الديانات المحلية الأصلية، بل ساندت الاعتقاد المتعاظم بأن الحقيقة تتكلم بلغات كثيرة، وأن الحكمة الروحية ليست حكرا على المسيحية. وحققت القصيدة نجاحا استثنائيّا سواء في أوروبا أو في أمريكا. وبيع منها قرابة المليون نسخة، كما ترجمت إلى ست لغات، وظلت بمنزلة العمل الكلاسيكي على مدى ثلاثين عاما ومن أحسن الكتب مبيعا في عصرها. إضافة إلى هذا، تحولت إلى أوبرا وإلى

(*) فان دو سييكل fin de siecle، أو نهاية القرن: تشير العبارة عادة إلى السنوات من ١٨٩٠ وحتى ١٩١٤ في أوروبا، وتتضمن ما يفيد توقع فترة انحلال بعد سنوات الرخاء أو بعد العصر الجميل la belle epoque في نهاية القرن التاسع عشر. واقترن التعبير في فرنسا بالدلالة على أنشطة في أوساط ثقافية في باريس وبروكسل لفنانين مثل لامارميه وحركات رمزية وأعمال أدبية [أوسكار وايلد]، أي ارتباط العبارة بالحركتين الفنية والجمالية. وتشير العبارة بوجه عام إلى مزيج من مشاعر التشاؤم المقترن بالوفرة أو ما تنذر به الوفرة من نهاية والتحول إلى مرحلة التحلل، وكأن بلوغ القمة نذير بالانحدار والأفول، أي نذير بتغير جذري وشيك. وهذا ما لم تشهده سنوات المرحلة، بل شهدته أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى [المترجم].

مسرحية وإلى قطعتين موسيقيتين غنائيتين (كانتاتا) وأيضا إلى فيلم سينمائي. وكتب عنها كثيرون عروضا تمتدحها. ونذكر كمثال عرضا كتبه أوليفر وندل هولمز الذي رأى أنها جديرة بوضعها في مصاف العهد الجديد. وكتب عنها ريتشارد هنري ستودارد ورأى أنها تضارع في نظمها شعر روسيتي وسوينبرن (انظر بييريس ١٩٧٠: ٢٨). وتعرضت كذلك لنقد شرس خصوصا من بين صفوف رجال الدين الذين رأوا في القصيدة خطرا مشؤوما. لذلك نجد دبليو. سي. ويلكينسون يصف أرنولد بأنه «معادٍ للمسيحية»، ويدين روبرت مونكريف الكتاب بأنه «جلب كآبة من أشد الأنواع سوءا» (الاقتباس من ألموند ١٩٨٨: ٢). واستشعر عالم الإلهيات صمويل كيلوغ غضبا شديدا دفعه إلى تسطير كتاب بأكمله لدحض القصيدة تحت عنوان «نور آسيا ونور العالم»، حيث أكد الحاجة إلى مكافحة «التهديد البوذي» (١٨٨٥: ٢٧٣).

وإن الأهداف التي قصد إليها أرنولد في كتابته للقصيدة «استوحاها من واقع رغبة راسخة في الوصول إلى تفاعل معرفي أفضل بين الشرق والغرب». وثارت تساؤلات حول معتقداته هو الخاصة، وعن مدى التزام أرنولد شخصيّا بالبوذية. ولكن حسب قول كاتب سيرة حياته «فإنه لم يعتبر أبدا إعجابه بالبوذية متضمنا أيّ إنكار للمسيحية. ولم يحدث أبدا أن تصور أن بالإمكان إنقاص الحقيقة عن طريق اقتسامها» (رايت ١٩٥٧: ١٠٧). وإن الشيء الواضح أنه كان ممثلا رائعا لجماعة متزايدة العدد من أصحاب الفكر الليبرالي الذين آمنوا بأن الحقيقة الإلهية يمكن أن نجدها في ديانات كثيرة، حتى إن ظلت المسيحية أهم وعاء لها وآثره لدينا. ولقد كان أرنولد أبعد ما يكون بأي معنى من المعاني عن أن يكون متعصبا أو أصوليّا دينيّا، وإنما كان في الحقيقة جزءا من الطليعة الفكرية/الليبرالية خلال الفترة الأخيرة من العصر الفيكتوري. إذ ربطته علاقات صداقة مع كل من داروين وهكسلي وهربرت سبنسر وجون ستيوارت مل. وكانت هذه الطليعة تؤلف الجناح التقدمي الراديكالي للحياة الثقافية الفيكتورية. ولقد كان أرنولد واعيا تماما بواقع السجال الدائر بشأن كثير من القضايا التي تمثل توازيات في حياة وتعاليم كل من بوذا والمسيح. وأسهمت قصيدته من دون شك في ظهور المناخ الفكري الذي آثر التزام نهج أكثر إنصافا وموضوعية مع أديان العالم. والجدير ذكره أن هذا التغير واسع النطاق جاء تحديدا في اللحظة التي بلغ فيها التوسع الاستعماري الغربي - والبريطاني بخاصة - ذروته، وكذلك في

الوقت الذي بلغت فيه جهود التبشير المسيحي أوجها، من حيث الثقة بالنفس والإيمان بحتمية الانتصار. وأدى هذا كله إلى أن أثارت شعبية قصيدة أرنولد اهتماما واسعا باعتبارها طرفا ضمن تيار معاكس يناهض المزاج السائد المشبع بروح الظفر الغربي.

ويمثل ظهور الجمعية الثيوصوفية(*)، ونموها السريع، دليلا آخر على التأثيرات الراديكالية للاستشراق في أواخر القرن التاسع عشر. تأسست هذه الجمعية عام ١٨٧٥، وأسستها مدام بلافاتسكي، وهي من أصول نبيلة روسية. وشاركها كولونيل أولكوت (١٨٣٢-١٩٠٧)، وهو محام أمريكي خدم في الحرب الأهلية. ويمكن تتبع مصطلح الثيوصوفية تاريخيّا بدءا من تراث الأفلاطونية المحدثة والغنوصية وحتى فورفير فيلسوف القرن الرابع. واعتزم أولكوت وبلافاتسكي إثبات وجود روابط بهذا التراث، ومن ثم يكون هذا سبيلهما لتحديد خصائص حركتهما الجديدة والقول بأن ثمة حقيقة كونية جديدة تمثل الأساس لجميع تراثات الأديان. وبعد أن شاركا خلال فترة باكرة من حياتهما في الإيمان بقوى خارقة للطبيعة وإمكان التعامل معها، والذي كان اتجاها سائدا، تحول اهتمامهما تجاه الشرق، وساعدهما هذا التحول على التزود بإطار فلسفي لممارساتهما الروحانية. وفي عام ١٨٧٨ سافرا معا إلى الهند وسيلان، وهما البلدان اللذان أصبحا مركزين مهمين لأنشطة الجمعية. وقوبلا بحفاوة بالغة في سيلان باعتبارهما من أبطال البوذية. واعتنقا البوذية بعد وصولهما بفترة وجيزة، ولعلهما أول أوروبيين يفعلان ذلك. ويعبر عن هذا عالم الدراسات البوذية إدوارد كونز، فيقول: «فجأة وعلى غير توقع، إذ ببضع أعضاء من أبناء الجنس المهيمن، من رجال ونساء بيض من روسيا وأمريكا وإنجلترا، أصبحوا من أصحاب النزعة الثيوصوفية، وظهروا بين أبناء شعب الهند وسيلان ليعلنوا عن إعجابهم بحكمة الشرق القديمة» (١٩٧٥: ٢١١).

وصاغت بلافاتسكي الرسالة المحورية للثيوصوفية في عدد من الكتب، من بينها «إيزيس بلا قناع» (١٨٧٧) و«العقيدة السرية» (١٨٨٨). وتمثل هذه الرسالة في جوهرها إحياء لفكرة «الفلسفة الدائمة» philosophia perennia، ويمكن إيجازها في القول بالاعتقاد أن جميع الظواهر تفيض من المبدأ الخالد الواحد، وهو مبدأ روحي في جوهره ويتجلى على أوضح وجه في الأرواح الفردية المستنيرة. والتحمت كتاباتها أكثر فأكثر بالأفكار الشرقية، وأضحت في النهاية مزيجا من الفيدانتا الهندية والبوذية والفلسفة الغريبة الغربية، فضلا على امتزاجها بالأفكار التطورية

(*) المؤمنة بالحكمة الكشفية اللدنية [المترجم].

العصرية. ورغبة منها في تحديد معتقداتها بعبارات آسيوية، اضطرت إلى أن تستخدم على نطاق واسع أفكارا من مثل المايا والكارما والتقمص والتأمل. وتعتبر الجمعية الثيوصوفية هي المسؤولة عن إدخال هذه المصطلحات في العامية الأوروبية. ولكن، بينما كانت بلافاتسكي تدعو إلى فلسفة كونية، نظرت إلى المسيحية كمؤسسة اجتماعية نظرة ازدراء ونحت عليها باللوم لأنها باحت بالحقائق السرية المضنون بها على غير أهلها والتي لحسن الحظ حافظ عليها الشرق. لهذا فإن على الغرب واجب الاتجاه إلى الشرق ابتغاء استعادة مصدر الحكمة الصادقة.

وسادت نظرة ترى أن الثيوصوفية تسيء التعبير عما ادعته المصادر الشرقية، وأن الجمعية، ومنذ أيامها الأولى، واجهت من انتقدها على أساس أنها قدمت تفسيرا شائها للتعاليم الشرقية. ورآها البعض تروّج صورة متغربة في جوهرها للحكمة الشرقية التي صيغت فقط بهدف أن تكون أداة لإشاعة الأفكار والممارسات الخاصة بعقيدة الإيمان بالقوى الخارقة والسيطرة عليها وقد أحاطت كل هذا بجدار من السرية والغموض. مثال ذلك أن ماكس موللر، الذي اعترف بالنفوذ الواسع للجمعية، رفض كتابات بلافاتسكي باعتبارها غير علمية، خصوصا لإخفاقها في التمييز الواضح بين الفيدانتا والبوذية. ورفض فكرة أن للبوذية صورة سرية ومؤمنة بالقوى الخفية والسيطرة عليها. والجدير ذكره أن رينيه جونيون كان من أقسى منتقديها في القرن العشرين، ودانها صراحة بتزييف البوذية. وكذلك سي. جي. يونغ الذي اتهم الثيوصوفية بالمزج بين الشرق والغرب داخل مركّب يغفل القسمات الفردية المميزة لكل تراث على حدة. وهناك من اتهم بلافاتسكي نفسها بالعنصرية. وها هو المؤرخ جيمس ويب، الذي رفض أي ادعاء بأنها شخصيّا أو من حيث نشاطها معادية للسامية، يوافق على أن كتاباتها هيأت فرصة «للتسليم سلبا ببعض عناصر الأسطورة العنصرية التي بدأت تروج وقتذاك» (١٩٧٠: ٢٢٧). وأيّا كان الأمر، فإن التعاليم الثيوصوفية وكذا انفتاحها على دروب متباينة إلى الحقيقة، وتأكيدها على التطابق الأساسي لتراثات الأديان الكبرى، كل هذا يمثل من نواح كثيرة تحديّا راديكاليّا للمواقف الدينية الأصولية (الأرثوذكسية). وتمثل أيضا في محاولتها بناء فلسفة توفق بين الاكتشافات العلمية الحديثة وتراثات الحكمة القديمة. واستهوى هذا النهج قطاعا واسعا من المثقفين الغربيين والهنود على السواء. فضلا على هذا فقد أصبح مألوفا رفض الجمعية الثيوصوفية باعتبارها أداة لنشر وترويج ممارسات

خرافية بل واحتيالية تؤمن بقوى خارقة للطبيعة تسيطر عليها. ولكن يتعين، مع هذا كله، ألا يغيب عن الأذهان أن هذه الفترة شهدت بعدا فكريًا قويًا في النزوع إلى الإيمان بالقوى الخارقة للطبيعة والتعامل معها، وهو البعد الذي أخذه مأخذا جادا أعضاء المجتمع العلمي والفئات المتعلمة عموما.

والذي لا ريب فيه أن الحركة الثيوصوفية من خلال أنشطتها المختلفة ومشوراتها العديدة أثبتت فعاليتها الكبيرة في ترويج الأفكار الفلسفية والدينية الآسيوية في الغرب، مثلما شجعت الحوار بين الشرق والغرب. وبلغت أوجها مع مطلع القرن بحيث بات بإمكانها أن تزهو لافتتاح أكثر من ٤٠٠ فرع لها في الهند وأوروبا وأمريكا. وبلغ عدد أعضائها بحلول عام ١٩٢٠ أكثر من ٤٥ ألف عضو. وانحسر نفوذها كثيرا على مدى القرن العشرين. ويرجع ذلك جزئيًا إلى خلافات وانقسامات داخلية. بيد أن تأثيرها، على الرغم من هذا، ظل محسوسا في دوائر كثيرة. مثال ذلك كان لها تأثيرها المهم في تأسيس جمعيات بوذية استمدت منها إلهاماتها الأولية عن الثيوصوفية حتى على الرغم من جنوحها بعيدا عن هذا المصدر في اتجاه تأويل «أكثر نقاء» للبوذية. والجدير ذكره أن العمل التبشيري الذي قام به كريشنا مورتي، الذي جيء به أصلا إلى الغرب واستن طريقه عن طريق الجمعية، حقق قبولا شعبيًا بالغا، ويحدثنا عنه جاكوب نيدهام فيقول «لن نجد فيلسوفا أو معلما أو شاعرا في عصرنا جذب احترام أكبر عدد من الناس خلال فترة وجيزة كهذه (١٩٧٢: ١٥٠). وثمة وجه آخر مهم للحركة، ليس معترفا به دائما، ويتمثل في واقع تأثيرها الكبير على الحركة الحديثة للأدب والفن. وسوف نعود إلى هذه العلاقة في الفصل التالي.

ويجب أن نذكر أيضا حقيقة مؤداها أن الجمعية الثيوصوفية حققت لنفسها شهرة واسعة في شبه القارة الهندية، وأنها لم تسهم فقط في ميلاد ثقافة مناهضة استشراقية داخل السياق الغربي، بل ساعدت موضوعيًا في إحياء الوعي الذاتي والاحترام الذاتي الهندي والبوذي داخل آسيا ذاتها. ولا يزال اسم كولونيل أولكوت مرتبطا في سيريلانكا الحديثة بإحياء البوذية في أواخر القرن التاسع عشر في ظروف طمستها سياسات الحكومة الاستعمارية للتبشير بالمسيحية. وساعدت الجمعية في تأسيس جامعة الهند في بيناريس عام ١٩١٦ . وكان هدفها الرئيسي من ذلك الحفاظ على التراث الثقافي للهند. واستطاعت بنفوذها مساعدة دهارما بالا أناجاريكا على تأسيس جمعية ماها بودهي عام ١٨٩١ التي أدت دورا مهمًا من

أجل أن تستعيد البوذية أماكنها المقدسة. وثمة دور آخر له أهمية تاريخية أوسع نطاقا أنجزته الحركة الثيوصوفية، وذلك بمساعدتها على تغيير التوجه الفكري للشاب مهندس غاندي، بحيث يتوجه صوب الجذور الهندية، وتشجيعه على استعادة الكنوز الفلسفية للتراث الهندي. وقامت بدور مهم في هذا الشأن آني بيسانت، وهي اشتراكية فابية إنجليزية، خلفت أولكوت رئيسة للجمعية الثيوصوفية عام ١٩٠٧ . وهي التي قدمت إسهاما مهمًا في سبيل ظهور حركة استقلال الهند، وعملت لفترة قصيرة رئيسة لحزب المؤتمر القومي الهندي.

والجدير ذكره أن الباحث الهندي نيراد شودهوري حين كتب إن «مساهمات المستشرقين الأوروبيين مع الحركة القومية الهندية أصبحت موضوعا يعترف به الجميع» إنما كان في ذهنه أولا وأساسا الجمعية الثيوصوفية (١٩٧٤: ٣١١) [١٦].

ويمكن النظر إلى النزعتين التلفيقية والدولية للجمعية الثيوصوفية باعتبارهما تحديًا للهيمنة الفكرية والثقافية الغربية مع نهاية الفترة الفيكتورية. كذلك الحال أيضا بالنسبة إلى برلمان الأديان العالمي المنعقد في شيكاغو ١٨٩٣ الذي يشكل استكمالا للمعرض الكولومبي العالمي المنعقد هناك خلال العام السابق. وواضح أهمية الدلالة الرمزية لهذين الحدثين في تتابعهما. إذ بينما أحداث عام ١٨٩٢ احتفت عن وعي بتفوق الغرب سياسيًا وتجاريًا فإن البرلمان العالمي للأديان ساعد على إظهار المواقف والتوقعات التي تتصف من وجهة نظر الغرب بالقلق العميق. ولقد تشكل البرلمان حقيقة من ناحية، وكما يقول أحد المؤرخين، بدافع أقوى للتبشير المسيحي وكذا نتيجة جرعة قوية من هوس الظفر والانتصار الأنجلوساكسوني (سيغر ١٩٩٣: ٧). وجدير بالإشارة أن الكنيسة الإنجيلية رفضت المشاركة على أساس أن تشكيل البرلمان يفيد ضمنا مساواة غير مقبولة بين المعتقدات. ومع ذلك، كان موجودا منذ البداية دافع مثالي قوي شجع عقائد العالم لكي تستهل نوعا من الحوار، ولكي تعمل في اتجاه نظرة أكثر عالمية وأقل طائفية من النظرة السائدة في العالم الغربي. وضم المؤتمر قرابة ٢٠٠ مبعوث يمثلون خمسا وأربعين ملة. وكان من بين هؤلاء ممثلون من اليابان والصين وسيام والهند وسيلان ومبعوثون عن الهندوسية وعن بوذية ثيرافادا: وهما سوامي فيفكاناندا وأناغاريكا دهارمابالا. وأثبت هؤلاء بلاغتهم وإخلاصهم وحققوا بخاصة

نجاحا بارزا في إثارة انتباه مستمعيهم إلى مدى السمو الروحي والفلسفي الذي تتميز به الأديان الآسيوية. وأبدى الحضور استجابة حارة لهذين الشخصين وللحضور الآسيوي بعامة. وجاءت استجابتهم رد فعل للشخصية الانفعالية الكبيرة التي اقتضتها المناسبة. ولكن سرعان ما تلاشى هذا كله على المدى القصير. بيد أن البرلمان حقق، على المدى الطويل، أثره الواضح في الرأي العام الأمريكي، وأحدث موجات استمرت زمنا طويلا بعد انتهاء الحدث. وتؤلف رسالته معلما مميزا لتطورات استشراقية مهمة مقدر لها أن تزدهر على مدى القرن التالي.

ولم تكن روح المصالحة العالمية بعيدة عن أهداف البرلمان. ذلك أن الذي أوحى بالحدث هو تشارلز كارول بوني، وهو محام من شيكاغو وعضو كنيسة سويدينبورجيان، وساعد على أن تضم وقائع المؤتمر موضوع المثال الأعلى للتفاهم والتسامح على الصعيد الدولي. وهو أيضا الذي تحدث في كلمة الافتتاح عن شروق «شمس حقبة جديدة للسلم الديني والتقدم... التي تبدد السحب السوداء للصراع الطائفي (الاقتباس من سيجر ١٩٩٣: ٢١). وسبق أن رأينا أن فكرة شكل من التقارب بين الأديان، أو ربما تطوير دين عالمي، كانت قد بدأت تتشكل في أذهان البعض مع نهاية القرن. ومن ثم فإن أي تأملات من هذا النوع وما تنطوي عليه من أصداء لأفكار ليبينتس يمكن النظر إليها، باعتبارها دورة تصاعد الاستكشافات الاستشراقية التي بدأت منذ ٣٠٠ سنة. ويمكن اعتبارها كذلك تطورات استباقية مهمة في حوار الشرق - الغرب الذي سيجري على مدى القرن التالي، وهي تطورات، كما سوف يبين لنا في القسم التالي، أحدثت ردود أفعال على نطاق واسع داخل الأوساط الفكرية [١٧].

الجزء الثالث

الاستشراق في القرن العشرين

6

لقاء الشرق ـ الغرب
في القرن العشرين

أوجز روبرت موسيل في روايته الرائعة التي لم تكتمل «الإنسان العاطل من الصفات المميزة» الروح الثائرة التي تجلت واضحة مع مطلع القرن، ووصفها بأنها أشبه «بالحمى التي تتقد نارا»، والتي انفجرت في أوروبا. إنها وباء ثقافي حقيقي «بحيث لا أحد يعرف على وجه الدقة والتحديد ماذا في الطريق. ولم يكن في مقدور أحد أن يقول ما إذا كان هذا فنّا جديدا، أو إنسانا جديدا، أو أخلاقا جديدة، أو ربما إعادة ترتيب مشوشة للمجتمع» (١٩٥٣ : ٦٥). وواضح أن التطورات داخل الاستشراق التي سردناها مع نهاية الفصل الأخير تستبق بجلاء هذا المزاج الشكي والتغير والتجديد. ومن ثم فإن هدفنا في هذا الفصل هو تحديد معالم الطريق الذي مضت عبره القضايا والأفكار الرئيسية التي وضحت على مدى القرون الماضية خلال

«بينما حاول مفكرون من مجالات بحث متعددة وخلفيات ثقافية كثيرة، خلال فترة باكرة من القرن، الاستعانة بالأفكار الشرقية لمواجهة قضايا العصر الكبرى من مثل الصراع الدولي والتحلل الروحي، إذا بخطاب الاستشراق في مرحلة تالية يوضع هو نفسه موضع الفحص والتدقيق»

المؤلف

لقاء الشرق والغرب، وكيف وصل هذا إلى درجة جديدة من الشدة خلال القرن العشرين. ونهدف كذلك إلى تحديد مواضع هذه القضايا والأفكار داخل جماع البنية متعددة النغمات للحياة الثقافية خلال هذه الفترة. لهذا فإن الفصول الباقية من هذا القسم من الكتاب سوف تدرس بتفصيل وتدقيق أكثر كيف تجلت هذه التحولات في أربعة مجالات من النشاط الفكري.

«الحمى الموقدة» التي أصابت القرن

ثمة عدد من العوامل تساعدنا على تفسير «الحمى الموقدة نارا» التي حدثنا عنها موسيل. يمكن القول بمعنى عام أن نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين شهدا إحساسا متزايدا بالتحرر من أوهام معتقدات خاطئة سادت بين الأوروبيين الذين تثقفوا على المثل العليا العقلانية للتنوير والإيمان الفيكتوري بالتقدم. واقترن هذا بوقوعهم أسرى أفكار عن التحلل والانحطاط، وكذا الرغبة في استكشاف بحار فكر جديدة وغريبة. واصطلحت عوامل كثيرة على خلق مزاج السخط إزاء ما تهيئه الحضارة الغربية من راحة ووعود. ونذكر من هذه العوامل سرعة التقدم ذاتها، والتحول السريع من التكوينات الاجتماعية والاقتصادية إلى التكوينات الحديثة، ونشوء فلسفات مادية تستلهم العلم، والتراخي المطرد لقبضة المعتقدات والطقوس الدينية القديمة. وطبيعي أن شجعت هذه العوامل أيضا على البحث عن بدائل أكثر إشباعا ودلالة هادفة.

وكانت هذه الفترة، كما تصورها موسيل، فترة مكابدة فكرية تدور حول طائفة من الأفكار والحوارات من بينها حركات من مثل الوضعية والتحليل النفسي، وقضايا من مثل الداروينية الاجتماعية وتحسين النسل ونظريات فنية وأدبية مقترنة بالرمزية والتعبيرية ومجموعة متباينة من المعتقدات تتراوح ما بين التولستوية والفاغنرية وحتى الوثنية الجديدة، ومعتقدات الإيمان بالقوى الخارقة التي يسخرها الإنسان. وارتفع مع مطلع القرن صوت قوي مؤثر هو صوت فريدريتش نيتشه الذي أسهم يقينا في صياغة عملية التحرر من الوهم المتزايد إزاء المثل العليا الغربية الرسمية. ولم تكن هذه المثل العليا خاصة بالمسيحية فقط، بل وبكل مهام التنوير في شأن

التقدم والعقلانية العلمية. واستلزمت عملية التحرر من الوهم هذه أيضا تشجيع الدافع نحو استكشاف قيم جديدة ونظرات إلى العالم جديدة. ولنا في إطار هذا السياق العام أن ننظر إلى الاستشراق باعتباره إحدى الاستجابات التفاعلية الكثيرة مع القوى الثقافية القلقة التي تمثل معلما مميزا لبداية هذا القرن المضطرب. واشتمل هذا العصر على الكثير من الهموم الثقافية والفكرية التي تحتل أعمق الأعماق. ونذكر من بينها العنصرية والقومية والعلم بعد نيوتن والتحليل النفسي ونزعة الحفاظ على البيئة والنسوية. ويمكن تتبع تاريخ هذه القضايا جميعها أو الرجوع بها إلى هذه الفترة المؤسسة وكيف أن جميعها بطريقة أو بأخرى شكلت تداعيات مرتبطة بالاستشراق وتمثل تحديًا جديدا. وسوف يتضح لنا كيف أن هذه العلاقات كانت كثيرا مثمرة وشجعت على الارتباط الخلاق للفكر الشرقي بمجالات عديدة مثل الفلسفة وعلم الإلهيات وعلم النفس. ونجد من ناحية أخرى أن هذه التداعيات، وبخاصة ما يرتبط منها بنزعة الإيمان بالقوى الخارقة وتعامل الإنسان معها، وكذا التيارات الخفية الغامضة للفاشية، كل هذا أثبت أنه دون مستوى التنوير، بل وكثيرا ما أسهم في ما بدا أحيانا قصورا سلبيًا للاستشراق خلال هذا القرن.

ويلاحظ أن هذه القوى الثقافية القلقة اكتسبت قوة الفعل من إعصار حقيقي انطلق خلال هذا القرن. ودفعت في الفصل الثاني من هذا الكتاب بأن العالم الحديث كله عاش تحولات ثقافية واجتماعية وفكرية تولد عنها إحساس عميق بفقدان اليقين وإحساس بالقلق. وهذا هو ما عبر عنه البعض بمصطلح مثل «الأنوميا» anomia، أي تشوش القيم والفكر، أو مصطلح الاغتراب و«العقل الشريد» الذي لا وطن له. وأفضى هذا كله إلى نتيجة رئيسية وهي الشك في المعتقدات والقيم التقليدية والقول بنسبية كل الآراء والنظرات عن العالم. واكتسبت هذه العوامل أهمية ودلالة أوسع نطاقا وأكثر حدة خلال القرن العشرين الذي شهد كثرة من المذاهب العقائدية. وهنا تجلت مخاطر وصراعات مقترنة بعملية الاختيار. وأضحت هذه قضية ذات أهمية أساسية في الحوارات الثقافية والفكرية. واضطررنا خلال هذا القرن إلى التصدي ليس فقط لما تجلى من تحول وتعدد في الثقافات والمؤسسات ـ وإن كان في الوقت

نفسه وضعا مثيرا للفكر وحافزا للإلهام ـ ولكن التصدي أيضا لحالة غير مسبوقة من التمزق والتفكك أصابت طرق التفكير التقليدية في شأن العالم والقيم فضلا على موضوعات أخرى ذات أهمية قصوى. وأهم ما عاناه القرن هو الانهيار الجمعي للسلطة المرجعية الروحية وأزمة الاعتقاد الديني. وإذ كان هذا قد عبر عن نضج العوامل التي نبتت بذرتها الأولى في الغرب منذ التنوير، إلا أنها أفضت إلى نتائج ثقافية غير مسبوقة شهدتها الأيام القريبة. مثال ذلك التأثيرات العلمانية التي جسدها نيتشه في وصفه الموجز والمعبر بقوله «موت الرب»، وكان لها أثراها التحريري والانعتاقي من نواح كثيرة. ولكنها أدت أيضا في الوقت نفسه إلى وهن مفاجئ أصاب الإطّار الداعم للتراث المسيحي الذي خلف إحساسا عميقا بالضياع والحيرة.

إن هذه المواجهة القلقة المضطربة، فضلا على ما سمحت به من تحلل من تقاليد الغرب، هيأت الفرصة، بل شجعت على المزيد من الاستكشاف ـ وقد يقول البعض المزيد من الاستثمار ـ في مجال الفلسفات الشرقية. وسادت نظرة تفيد بأن رؤى الغرب الخاصة عن العالم أضحت غير فاعلة ولا مجدية. وأدى هذا الموقف إلى بحث استثنائي في الشرق وفي غيره عن بدائل أكثر مصداقية. ولكن بينما كان تلاقي الشرق والغرب في القرون السابقة محصورا في نطاق أمور فكرية قليلة نسبيّا، فإننا مع مستهل القرن العشرين أصبح في وسعنا مشاهدة آثار هذا التلاقي تتزايد وتتضخم باطراد وتتناول نطاقا أوسع كثيرا من الجهود الثقافية والفكرية ابتداء من قضايا بحث دينية عامة وحتى البحوث الأكاديمية.

ولكن يتعين أن ننظر إلى هذا التورط المتشعب مع الشرق في ضوء خلفية التوسع الاستعماري للقوى الأوروبية. إن المصالح الفرنسية والبريطانية استقرت تماما في آسيا خلال القرن التاسع عشر. ولكن التأثير الثقافي الكامل لهذه التطورات على العقل الأوروبي يتجلى أكثر ما يتجلى وضوحا في القرن العشرين، سواء في سياق النمو والاندماج السريع لهذه المصالح والاهتمامات خلال النصف الأول من القرن، ثم انهيارها وتفككها خلال النصف الثاني. ويمثل هذا جزئيّا تجسيدا لعملية نمو الاتصالات التي جاءت

نتيجة مترتبة على جهود التوسع الاستعماري الذي لم يشجع فقط على المزيد من تورط الشعوب الأوروبية مع معتقدات وممارسات ثقافات بعيدة عنهم، بل سهلت أيضا استكشافات الباحثين والمفكرين. وإذا تأملنا ما حدث على مستوى أعمق نجد أنه أسهم في تأصيل الحس بالشرق من حيث هو الآخر المقابل وبالفارق الثقافي المميز له عن الغرب. وأوحى هذا الفارق بمواقف مقابلة تنطوي على شعور بالازدراء والإجلال، مما أكد للبعض مشاعر التفوق الأصيل للحضارة الغربية، وأكد لدى آخرين الحاجة إلى أن نستمد من التقاليد والتراثات القديمة الشرقية خصائص يفتقر إليها الغرب بوضوح. ونجد من ناحية أخرى أن العامل الاستعماري أسهم في توليد شعور بالقلق المصبوغ بالشعور بالذنب تجاه الشرق. وشجع هذا على توليد استجابات فكرية متباينة تتراوح ما بين تأملات نظرية شاملة في شأن فلسفة كونية أو دين عالمي، بل كانت حتى أبسط المقترحات وأكثرها تواضعا تدعو إلى تشجيع الحوار التأويلي (الهرمنيوطيقي). ولكن نلحظ في أي من الحالتين أن فلسفات الشرق التقليدية انجذبت أكثر فأكثر على طريق التفاعل مع التراثات الفكرية الغربية وأسهمت في إثارة وتضخيم سلسلة من القضايا السجالية في عديد من المجالات المتباينة.

أمواج جديدة تتدافع من الشرق

إذن، تؤلف التحولات السياسية والاجتماعية في القرن العشرين سياقا مهمّا نفهم في إطاره النمو الوافر الخصيب على نحو فريد للمشروع الاستشراقي خلال تلك الفترة. بيد أنه، مع هذا، في وسعنا أن نتبين من نواح كثيرة مظاهر اتصال بالحقبة السابقة والطرق التي تم من خلالها إنجازً الاهتمامات والمواقف التي تميزت بها القرون السابقة على مدى فترات أحدث عهدا. إن الاهتمام بالبوذية الذي ازدهر أول ما ازدهر في منتصف القرن التاسع عشر اكتمل نضجه وبلغ غايته في أيامنا نحن. وإن بوذية ثيرافادا التي استهوت كثيرا النوازع العقلانية والإنسانية للقرن التاسع عشر على ضفتي المحيط الأطلسي استمرت لتقدم كلاّ من الدرب الروحي والحافز الفكري للكثيرين الذين رفضوا الجوانب الترانسندانتالية للتعاليم المسيحية. ولعل الشيء المهم في هذا الصدد هو تأسيس الجمعيات البوذية في ألمانيا وإنجلترا

في عامي ١٩٠٣ و١٩٠٦ على التوالي. وساعدت هنا وهناك على رواج الأفكار والممارسات البوذية حتى وإن جاء ذلك في هدوء وصمت [1]. كذلك فإن الفكر والثقافة الصينيين، اللذين طال إغفالهما بل احتقارهما، استعادا بعد أفولهما خلال العصر الرومانسي، بعضا من جاذبيتهما الشعبية عن طريق سلسلة من ترجمات الشعر الصيني التي نهض بها آرثر والي (١٨٨٩-١٩٦٦). ولقد كان لهذا الشاعر أثره العميق في الشعراء المحدثين من أمثال ييتس وإزرا باوند وأصبح من جديد موضوع اهتمام من جانب باحثي وفلاسفة الغرب. واكتسبت الهندوسية، خصوصا صورتها في فيدانتا، طعما واهتماما جديدين وحققت شعبية واسعة خلال القرن العشرين تجاوزت كثيرا ما حققته في العصر الرومانسي. واستهل عملية الإحياء هذه النشاط التبشيري الذي قام به سوامي فيفكاناندا (١٨٦٢-١٩٠٢) الذي تميز بأثره القوي في أيامه، واستمر تأثيره بعد ذلك خلال القرن العشرين من خلال جمعية الفيدانتا التي أسسها عام ١٨٩٤ بعد برلمان الأديان العالمي.

ولكن فضلا على مظاهر الاتصال هذه، فإن نطاق أفكار وفلسفات الشرق التي سعى الغرب للتفاعل معها اتسع كثيرا جدّا خلال هذا القرن. وأوضح مثال هنا بزوغ المدارس الشمالية البوذية المهايانا داخل الوعي الغربي. ونعرف أن هذه المدارس صادفت رفضا خلال القرن التاسع عشر باعتبارها صورا متحللة وفاسدة للبوذية الأصيلة. وهنا نجد الدور الحاسم في هذا الشأن يرجع إلى جهود الباحثين من مثل لويس دو لا فاليه بوسان وإتيين لاموت. والجدير ذكره أن بوذية زن، من بين مدارس الماهايانا كان لها أكبر الأثر على الغرب. ونعرف أن الزن ظهرت في الغرب وقت انعقاد برلمان الأديان العالمي، بل وقبيل ذلك، وقتما زار اليابان الباحثان الأمريكيان أرنست فينولوسا ولانكاردو هيرن. وعقد الباحثان مقارنات بينهما وبين ثقافة الغرب. ولكن خلال فترة ما بين الحربين أسهمت كتابات دي. تي. سوزوكي في إيقاظ العقل الغربي وتنبيهه على عالم الزن الغريب، والساخر. وعقب هزيمة اليابان عام ١٩٤٥ وخفض الحواجز الثقافية بين اليابان والغرب، حققت كتابات سوزوكي أوسع انتشار لها ولقيت حفاوة بالغة بين صفوف الشعوب في أوروبا وأمريكا، وخلال فترة ما بعد الحرب،

خصوصا في أثناء فترة التوهج الثقافي المقترنة بحركات البيتس والهيبيز التي انبثقت في الغرب رغبة في التحرر الثقافي والإشباع الروحي. وأحس كثيرون بهذه الرغبة التي عجزت عن الوفاء بها المؤسسات العقيدية والتراثية الرسمية. ومن ثم لا غرابة أن تجد الزن في الغرب أرضا خصبة تترسخ فيها بكل ما تتصف به من نقاء جمالي وروحانية بعيدة عن الجمود العقائدي فضلا عن وعدها بالتنوير الفوري [٢]. ولعل ما يثير الدهشة أكثر ما حققته بوذية التبت من جاذبية، تنامت بسرعة كبيرة حتى اكتسبت شهرة واسعة في الغرب نتيجة ضم الصين إلى التبت ونفي الدلاي لاما وكثيرين من أتباعه الرهبان. والجدير ذكره أن تعاليم وممارسات مدارس بوذية التبت، وهي أكثر تنوعا وغرابة من نظيرتها اليابانية، وجدت تربة خصبة في الغرب، كما وأن استبصاراتها السيكولوجية أذهلت الباحثين الغربيين لما تتحلى به من مستوى روحي وفكري متقدم على نحو مثير. وعلى الرغم من أن بوذية التبت صادفت في الفترة السابقة احتقارا لاعتبارها انحرافا فاسدا عن تعاليم بوذا الأصلية، إلا أن المفكرين الغربيين شرعوا في الاهتمام بها والأخذ بها على نحو جاد. ويقول في هذا الصدد بيتر بيشوب لقد كانت لها فعالية إيجابية في ميلاد الفيزياء الجديدة والعلاج النفسي التأملي القائم على التفاعل الاجتماعي transpersonal psychotherapy، وكذلك سيكولوجيا أعماق النفس أي اللاشعور Depth psychology [٣].

وربما تمثل الطاوية الصينية آخر موجة كبرى من موجات فلسفة الشرق التي غمرت العقل الغربي. وعلى الرغم من أن الطاوية معروفة منذ أن ذهب الجيزويت لأول مرة إلى الصين إلا أنها صادفت وبشكل منتظم رفضا في عصر التنوير باعتبارها خرافة شعبية وتحتوي على النزر اليسير الذي يفيد في بناء عقل العالم الغربي الحديث. ولكن عقب الترجمات الأولى لكل من جيمس ليغ وفي. إم. إليكسيف، واهتمام البعض من أمثال سي. جي. يونغ وآلان واتس، بدأت خلال العقود الأخيرة تبرز من وراء الظل لتؤدي دورا مهمّا في تكوين مفاهيم جديدة جذريّا عن العقل والطبيعة. وحري أن نذكر هنا كلمات مارتن بالمر إذ يقول «استخدم المفكرون مصطلح الطاو لوصف

وتبرير مجموعة واسعة وشديدة التنوع من المواقف والأفكار البديلة بدءا من الكتب ذائعة الصيت «طاو الفيزياء»، وحتى طاو تكنولوجيا الكومبيوتر (فضلا على طاو البوه the Tao of Pooh) (*). ويستطرد ليزعم أن الطاوية بأسلوبها الذي ينطوي على التحدي وإثارة القلق لديها الكثير جدًا لتقوله لثقافتنا عن النزعة الفردية وعن السلطة وعن التفكير الإثنيني، وعن المادية (١٩٩: ١٢٧-١٢٨) (٤).

ويتعين أن نذكر أيضا أن الاهتمام باليوغا التانترية (**) استهوى كثيرين في السنوات الأخيرة، إذ رأوا فيه سبيلا إلى الشفاء النفسي. ويمثل مدرسة لا تبدي اهتماما كبيرا بالتأملات الميتافيزيقية، لكنها تقدم نهجا للتحول الشخصي على نحو يشمل البعدين البدني والروحي على السواء. وطبيعي أن استخدام العلاقة الجنسية وسيلة للاستثارة الروحية كان أحد أسباب ذيوعها وشعبيتها. ولكن فضلا على هذا تركز تعاليم التانترا على تكامل الروح والجسد، ولهذا استهوت ثقافة عفّت دياناتها المحلية عن أن تهيئ مكانة ملائمة دائما للأبعاد البدنية والعاطفية للوجود الإنساني (٥).

والشيء الجديد أيضا أسلوب نقل الأفكار من الشرق إلى الغرب. كان الاستشراق في سنواته الباكرة مسألة نصوص ومتون في الأساس، وبنى الغرب صورة الشرق وأفكاره من خلال وفي ضوء النصوص

(*) طاو البوه عنوان كتاب من تأليف Benjamin Haff صادر عام ١٩٨٢ . والكتاب مقدمة عن الطاوية مستخدما الشخصية الخيالية Winnie the pooh، وكتاب «طاو الفيزياء»، وعنوانه الكامل The Tao of Physics: An Exploration of Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism، صدر عام ١٩٧٥ من تأليف عالم الفيزياء Fritjof Capra. وصدرت منه ٤٣ طبعة في ٢٣ لغة، والطبعة الرابعة بالإنجليزية صدرت عام ٢٠٠٠ . ويقول المؤلف إنه ناقش أفكاره مع عالم الفيزياء فيرنر هيزنبرغ عام ١٩٧٢، الذي اطلع على مسودة الكتاب كاملة فصلا فصلا وقال له إنه يدرك تماما هذه التوازيات، وأنه أثناء اعتكافه على نظرية الكوانطا زار الهند لإلقاء محاضرات والتقى طاغور الذي تحدث معه طويلا عن الفلسفة الهندية. وقال إن محادثاته هذه مع طاغور ساعدته كثيرا في أعماله في الفيزياء لأنها أوضحت له أن جميع الأفكار الموجودة في فيزياء الكوانطا ليست نزقا. وأيقن من وجود ثقافة كاملة تشارك في كل الأفكار المماثلة. وقال هيزنبرغ إن هذا كان عونا عظيما له... ويضيف المؤلف كذلك الحال بالنسبة إلى عالم الفيزياء نيلز بور Bohr، إذ عاش تجربة مماثلة حين ذهب إلى الصين» [المترجم: موسوعة ويكيبيديا].

(**) اليوغا التانترية Tantric yoga تبنى على تعاليم التانترا، وهو كتب أو تعاليم بوذية أو هندوسية وتستخدم لغة رمزية يغلب عليها الجنس، وتعتمد على الطقوس السرية للوصول إلى السمو والمعرفة [المترجم].

الشرقية المختارة والمرسلة إلى الغرب، وقام بترجمتها وتفسيرها أجيال من الباحثين العلماء والفلاسفة والمفكرين من كل حدب وصوب. ومن ثم كانوا في الغالب الأعم بعيدين عن السياق الأصلي للنص، وبعيدين عن الخبرة المباشرة للممارسة الحياتية للأديان الشرقية، وعن دعاتها وشارحيها المعاصرين. وطبيعي أن كان هناك غربيون من مثل ريتشي ودوبيرون وجونز وأرنولد الذين قاموا برحلات في اتجاه الشرق، وتهيأت لهم معرفة مباشرة بالثقافات الآسيوية. ولكن عدد أمثال هؤلاء ظل قليلا جدّا حتى القرن العشرين، إذ إن القليلين من الباحثين الدينيين والعلماء هم الذين قصدوا الشرق تحديدا بهدف تحصيل معرفة مباشرة أو حتى قصد الاستنارة في ذاتها. ويلاحظ أنهم اتخذوا لأنفسهم عادة أسماء شرقية من مثل سوامي غوفيندا وأجان سوميدهو وسانغاراكشيتا وعادوا إلى بلادهم معلمين يقدمون ممارسات الحكمة الشرقية، وكذا نصوصا ومعلومات إلى الغرب. ونجد على القدر نفسه من الأهمية عددا من المفكرين الشرقيين المتميزين، من بينهم فيفكاناند وسوزوكي وطاغور وأوربيندو ورادهاكريشنان وترونجبا، الذين أحاطوا إحاطة جيدة بالتراث الفكري الغربي وانخرطوا بنشاط وفعالية ضمن المشروع الاستشراقي وروجوا للأفكار الشرقية سواء على الوسط الأكاديمي أو الشعبي. ونلحظ أنهم كثيرا ما عمدوا بذكاء وفطنة إلى تحويل تعاليمهم في أثناء هذه العملية. ويرتبط هذا بالتنامي الأُسِّي السريع لهجرة الآسيويين إلى الغرب. ويعني مثل هذا العامل، ليس فقط كثرة مراكز الحياة الثقافية الشرقية داخل الغرب، بل يعني أيضا تفاعلا ثقافيّا مباشرا، مما أثار مزيجا من الاهتمام والسجال والنزاع. وإن أهمية هذه العوامل من وجهة نظرنا تكمن في واقع أن الاستشراق خلال القرن العشرين أصبح أكثر فأكثر مسألة تفاعل معقد بين الثقافات، كما أصبح يتضمن مجموعة متنوعة ومتداخلة من الخطط وجداول الأعمال والاهتمامات الأيديولوجية. وهكذا لم يعد مجرد إسقاط من بعد من ثقافة على ثقافة أخرى. فضلا على هذا فإن كلا من هذين العاملين، مع ارتباطهما بالتعقد المطرد في مناهج البحث العلمي، أديا إلى الحد من بعض التبسيطات المخلة على لسان

المستشرقين الأوائل، كأن يكون الحديث إجمالا عن الهندوسية و«البوذية» و«الشرق». وشجع هذا التحول على الاهتمام أكثر بطبيعة التعقد في السياق التاريخي، والنظر بجدية إلى تاريخانية فهمنا نحن، وكذا الكشف عن التشوهات الأيديولوجية.

السياقات الثقافية

لنحاول أن ندرس الآن بتفصيل أكثر بعض القوي الثقافية التي أسهمت في تنشيط هذه الموجات الجديدة. ظهر مع مطلع القرن عدد من الحركات التي شرعت في الاستجابة إلى العوامل التاريخية التي فرغنا توّا من تحديد معالمها بوسائل هيأت إمكان انتشار الاستشراق خلال العقود التالية. وفرغنا توّا من الإشارة إلى بعضها: التوسع السريع للجمعية الثيوصوفية؛ رواج جهود أرنولد وكاروس؛ أثر مؤتمر الأديان العالمي؛ الجهود التبشيرية لفيفكاناندا؛ تأسيس جمعيات بوذية في أوروبا خلال العقد الأول من هذا القرن. ولقد أسهمت هذه العوامل جميعها في تشجيع الارتباط بالتعاليم الشرقية على نطاق أوسع. واقترنت هذه العوامل المؤسسية بانفجار الاتصالات عن طريق الكلمة المطبوعة. إذ نلحظ في ختام القرن التاسع عشر الزيادة المطردة في رواج ترجمات المتون الشرقية في الغرب. ومع مرور السنين أصبحت من أكثر الكتب مبيعا كتب مثل الآي شينغ (التحولات) وكتاب الموتى للتبت. وبلغ الأمر ببعضها أن احتلت مكانة كتب العقائد. وراجت كذلك كتابات عن فلسفات وديانات الشرق سواء في شكلها الشعبي أو الأكاديمي. وتأكد انتعاش السوق بمثل هذه الكتب بفضل وجود أعداد متزايدة من الناشرين المتخصصين في هذا المجال. فضلا على هذا نجد خلال العقود الأخيرة جماعات ومنظمات كرست نفسها لدراسة وممارسة الممارسات الشرقية ابتداء من اليوغا والتاي ـ تشي شوان، وحتى التأمل الترنسندنتالي وعقيدة هاري كريشنا (*)، وهي ممارسات كثرت وازدهرت على نطاق واسع.

(*) التاي - تشي شوان T'ai-chi ch'uan: واختصارها تاي. وهي ضرب من الفن العسكري الصيني. والاسم نسبة إلى أسرة حاكمة قديمة اسمها تاي - تشي. ويشتمل هذا الفن على ممارسات هدفها دعم وتحسين الحالة الصحية وإطالة العمر وتعتمد الممارسة على القوة الباطنية للنفس. وهاري كريشنا Hari krishna فرع من عبادات الرب كريشنا القديمة الهندوسية [المترجم].

والجدير ذكره أن أحد التجليات الثقافية الأقدم للاستشراق اقترن بالتطورات الأدبية باسم الطليعة avant ـ gards في مطلع القرن العشرين. ولا ريب في أن الدراسة الوافية لمكانة الاستشراق في الأدب الغربي الحديث عامة ولعلاقته بالاستعمار الغربي خصوصا، إنما تحتاج إلى دراسة خاصة مستقلة [٦]. ولكن أثر الأفكار الشرقية في تشكيل ما سُمي بالحركات الحديثة في مطلع القرن ـ سواء في الفنون البصرية أو الأدبية ـ يلزم تناوله مع قدر من المناقشة، خصوصا من حيث علاقته بما سمي «الحمى الموقدة» للتغير وعدم اليقين، التي سادت أوروبا خلال فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، مع بيان كيف استبقت أفكارا وموضوعات رئيسية قدر لها أن تتطور على مدى القرن. وبدا طبيعيّا أن تشيع في الأدب الشعبي الحديث صور وموضوعات شرقية. ولكن حين يقتضي الموقف اتخاذ الشرق مجرد مشجب نعلق عليه التخييلات الغربية، فإننا نجد بعض مؤسسي الحركة الحديثة يتعاملون مع الشرق باعتباره منهلا ينهلون منه ما هو أكثر من مجرد عبارات مجازية غربية أو حبكات روائية رومانسية. ويقول في هذا جاو بنغ ڤيان «كان الاستشراق عنصرا بنائيّا للحداثة (المودرنزم) في العقدين الأول والثاني من القرن العشرين» (١٩٩٥: ٥)، ذلك لأنه هيأ الفرصة لكي يجد الإحساس بالأزمة الثقافية العميقة وفقدان الإيمان بفكرة الغرب عن التقدم عن طريق العقلانية العلمية فرصة للتعبير وتحديد الموضوع، وبيان الحاجة إلى أساليب جديدة للتصور. وحري أن نشير إلى أن نزعة المودرنزم في الأدب والفن ومن حيث هي استجابة إزاء الأزمة الثقافية في مطلع القرن إنما تعني في جوهرها الحاجة إلى وعي جديد منقى، وعي يمكن أن يحل محل أذواق ومواضعات العصر الفيكتوري التي أضحت ممجوجة ولا ثقة بها، ومن ثم يتعين إبدالها بموقف تقدمي متطهر روحيّا. وهنا نجد أن موضوع الأزمة الروحية والحاجة إلى تجديد ثقافي، وهو الموضوع المستوحى جزئيّا من الأفكار الشرقية، أصبح واضحا أولا وسط جماعة الكتاب المرتبطين بالنهضة الأدبية الأيرلندية خلال تلك الفترة، وكذا مع كتاب من أمثال دبليو. بي. ييتس وجورج رسل (المشهور باسمه المستعار إيه. إي.)، وجورج مور. ويتجلى حماس رسل للشرق واضحا بما فيه الكفاية في ملاحظة له عن أعمال غوته ووردزورث وإميرسون وثورو، إذ يقول «إننا نجد كل ما قالوه وأكثر كثيرا في كتب الشرق المقدسة

العظيمة... التي تحتوي على هذا الفيض من الحكمة الإلهية والتي جمعت فأوعت» (الاقتباس من رادها كرشنان ١٩٣٩: ٢٥٠). ويقول أيضا في رواية له بعنوان كتاب كيريت The Book of Kerith يمثل جورج مور المسيح وكأنه يبسط تعاليمه بكلمات صريحة من الفيدانتا.

ولكننا نجد الموضوع الاستشراقي الأساسي حاضرا في أكثر صوره اتساقا في عمل من أعمال ييتس (١٨٦٥-١٩٣٩) الذي وصفه تي. إس. إليوت بأنه «أعظم شعراء العصر»، وله بيت شعر مشهور «الأشياء تتناثر والمركز عاجز عن الصمود». ويوجز هذا البيت الحس السائد عن أزمة العصر الثقافية قبيل الحرب العالمية الأولى. وتجلت عند ييتس، شأن إميرسون من قبله، اهتمامات بالفلسفة الشرقية. لكن النقاد تحفظوا إزاءها فضلا على أنها توارت وراء انغماسه في التراث الأفلاطوني الحديث. ولكن يبدو واضحا أنه واسع الاطلاع على الديانات الشرقية وأن معرفته هذه كان لها أثرها المهم في كتاباته. ويمكن وصف ييتس بأنه حالم له استبصاراته التي يرفضها عصر العلم، أي ترفضها تجريبية لوك والفلسفات المادية السائدة. ولذا نراه على العكس منجذبا إلى الصوفية الشعرية عند سويدينبورغ وبليك، وكذا إلى الأفلاطونية المحدثة التي تكمن وراء هذه الشخصيات. وانضم في عام ١٨٨٧ إلى الجمعية الثيوصوفية في لندن عقب تأسسها بوقت قصير. واطلع من خلالها على تعاليم أدفيتا فيدانتا (*) عن النفس، التي تفيد أن كل امرئ ما هو إلا تجلٍّ للنفس العليا المتطابقة مع براهمان. وضاق ييتس ذرعا بالبقاء أسير النظرة الإثنينية المهيمنة على الفكر الغربي، خصوصا كما تجلت في تصورها للرب باعتباره الآخر المتسلط البعيد. ولكنه وجد في الأوبانيشاد التي أصر على ترجمتها إلى الإنجليزية سبيلا قديما للتعبير عن أعمق قناعاته في ما يتعلق بالحقيقة الواقعة بأوسع معانيها التي هي أولا وأخيرا ملاذ ومستقر الروح الإنساني. ولم يتبين له فقط أن الفلسفة الشرقية تنطوي على تآلف بين الروح والجسد، وهو ما يرفضه علم الإلهيات في الغرب، بل تبين له أيضا «وصول العقل المباشر إلى فهم الحقيقة التي تعلو فوق كل مظاهر

(*) إحدى المدارس الفلسفية في الفيدانتا. وهي المنظومة الفلسفية الهندوسية. وتؤكد الأدفيتا على الغاية من الفيدا والعلاقة بين النفس الفردية (آتمان) والروح الكلي. أو الكل براهمان [المترجم].

التناقضات» (ييتس ١٩٦١: ٤٣٣، ٤٥١). وأخيرا، وبعد تحريض من صديقه إزرا باوند، أصبح واحدا من المعجبين المتحمسين للمسرح الياباني المعروف «لا مسرح» No Plays (*). واطلع من خلال كتابات سوزوكي على بوذية زن التي اعتبرها ذروة الحكمة الشرقية من حيث قدرتها على النفاذ إلى جميع المجردات الفكرية (٧).

ويمثل ييتس شخصية محورية في انطلاق الحركة الحديثة في الأدب التي استطاعت، في موازاة مع الفنون البصرية والموسيقى، أن تتحدى الكثير من الفروض الثقافية للعصر الفيكتوري. وجدير بالإشارة إلى أن العديدين من العناصر الأخرى المهمة التي أسهمت في هذه الحركة كانوا هم أيضا عاكفين باهتمام على التراثات الشرقية. ونلحظ هنا عاملا مشتركا ألا وهو تأثير الجمعية الثيوصوفية التي ألهمت الكثيرين من مفكري وكتاب هذا الزمان وأوحت إليهم بالتطلع شرقا حيث الشرق مصدر التجديد الثقافي. وأحد هؤلاء إزرا باوند (١٨٨٥-١٩٧٢). ولحظنا توّا اهتمامه بمسرحيات اللامسرح الياباني. بيد أن اهتماماته الشرقية تجاوزت هذا النطاق. إن أشهر أعماله الشعرية وعنوانها «كانتوس» Cantos، أو الأناشيد، تكشف عن تأثيرات شرقية واضحة وقوية. وعكف في أوقات متباينة على ترجمة كتابات شعرية وفلسفية صينية إلى الإنجليزية. واتخذ من المستشرق الأمريكي الرائد فينولوسا قدوة له، واقتنع بأن اللغة التصويرية ومن ثم الطبيعة غير التجريدية للكتابة الصينية هي اللغة المثالية للشعر. وأدى هذا الجهد إلى أن أعلن إليوت أن «باوند ابتكر شعرا صينيّا لعصرنا» (٨). وتؤكد الشواهد أيضا تأثر تي. إس. إليوت بالشرق (١٨٨٨-١٩٦٥). إذ درس إليوت، بناء على تحريض من إيرفنغ بابيت، اللغة السنسكريتية والديانات الشرقية بينما كان لا يزال طالبا لم يتخرج بعد في جامعة هارفارد. ودرس كذلك المخطوطات الهندوسية، خصوصا البهاغافاد غيتا التي كانت في ما بعد عاملا مهمّا في كتابة الرباعيات الأربع Four Quartets، التي اشتملت على موضوعات أساسية

(*) اللامسرح No Theatre: الشكل المسرحي الأقدم في اليابان، وأخذ شكله العصري في القرن ١٤، لا يحكي قصة أو أحداثا تاريخية في قالب مسرحي كما هو المعروف عند الغرب - رواية ورقص وجوقة غناء مع مصاحبة إيقاع موسيقي (الطبل والفلوت) ويتم الأداء المسرحي بطريقة الإيماءات بحركات رمزية تنطوي على انفعالات شديدة مع نثر غنائي ورقص. ويرتدي الممثلون أقنعة وملابس زاهية. وتسود العمل أفكار بوذية [المترجم].

معاصرة مع محاولة التعبير بلغة شعرية عن التجربة الصوفية للحظة اللازمانية. واطلع كذلك على التعاليم البوذية التي تردد صداها في كل أسطر «الأرض اليباب» The Waste Land. ويقول ستيفن سبندر إن إليوت وقت تأليفه لها كان يعتبر نفسه جديًا أنه أصبح بوذيًا [٩].

وتتضح أيضا بعض القسمات المميزة لبدايات الحركة الأدبية الحديثة في الثورة التي شهدتها الفنون البصرية في العقود الأولى من القرن العشرين. وطبيعي أن رواج الأفكار الرئيسية الشرقية ودورها في تحول الذائقة الغربية للفنون البصرية لم يكن بالشيء الجديد. وسبق أن لاحظنا تأثير التصورات الصينية للعالم الطبيعي في الحركة الرومانسية الوليدة خلال منتصف القرن الثامن عشر، ولحظنا أيضا التحدي الذي واجهته التقاليد الفنية نتيجة دخول المطبوعات اليابانية المصورة في القرن التاسع عشر والتي لم تؤثر فقط في الفنون الزخرفية (من مثل أعمال كرستوفر دريسر) بل أثرت كذلك على حركات فنية من مثل الانطباعية والآرت نوفو Art Nouveau أو الفن الجديد. ووصف المؤرخ جون ماكينزي هذا التأثير بقوله إنه بمنزلة «قطيعة مع التراث، وأداة للتحول إلى الراديكالية»، الأمر الذي حفز إلى تجديد «حالة الفتور أو الأذواق الرجعية التي أصابت أوروبا» (١٩٩٥: ١٣٠ و١٣١). ويُعتبر تأثير الشرق على ميلاد الحركة الحديثة في الرسم موازيًا من حيث النطاق والأهمية على الرغم من تحفظ النقاد والمؤرخين إزاءها. ونجد أن من أهم شخصيات هذه التحولات العميقة في الفنون البصرية كل من كاندينسكي وموندريان. وارتبط الاثنان بالحركة الثيوصوفية خلال سنوات تكوينهم العلمي، ووقعا تحت تأثير كتابات مدام بلافاتسكي في أثناء بحثهما عن نهج أكثر روحانية في الرسم. وقد يبدو الفن التجريدي بعيدا جدًا عن الاستشراق، غير أن هذين الرسامين اكتشفا في الشرق ما أوحى إليهما بطراز للتعبير منفصل تماما عن الأهداف التي ارتبطت عندهما بالفن التمثيلي الغربي التقليدي. وأدركا أن النزعة التجريدية ليست مجرد أسلوب ثوري جديد في الرسم، بل إنها نشأت أصلا من رؤية لعصر جديد من الروحانية الراسخة. إنها وسيلة للنفاذ وصولا إلى مستوى من الحقيقة الواقعة التي تتجاوز الظاهر المادي والحسي السطحي للأشياء [١٠].

وإن قضايا الأزمة والتجدد الثقافي/الروحي وكذا التحول تجاه الشرق نجدها ماثلة لدى عدد من الشخصيات الأدبية المهمة الأخرى في القرن العشرين. وثمة اثنان من هؤلاء جديران بأن نأتي على ذكرهما. الأول هو ألدوس هكسلي. عانى هو الآخر، شأن الشعراء الحداثيين، «أزمة إيمان» تطورت سريعا بفعل حالة اليأس إزاء ما عايشه من مشاعر الجدب الروحي للحضارة الحديثة في الغرب. والتمس في صوفية الفيدانتا وسيلة لاستعادة معنى للحياة. وتتجلى القضايا الشرقية واضحة للغاية في أعمال من مثل «الجزيرة» Island، وهي رواية خيالية تقدم من خلال مؤالفة بين البوذية والمثل العليا الإيكولوجية بديلا جذريّا للعلماوية والمادية في الغرب. والثاني هو هيرمان هسه، الذي نجد في كتاباته إحساسا بالقلق والتحرر من وهم الحضارة ـ وعبر عن هذا بأبلغ صورة في «لعبة الكريات الزجاجية» ـ والتمس وسيلة للبحث عن معنى يفتقده للفرض الروحي الذي قاده إلى الشرق. ونظرا لأنه ابن لمبعوث تبشيري، فقد قضى شطرا من شبابه في الهند التي عاود السفر إليها مرات بعد ذلك. وحرص طوال حياته على الكشف عن سبيل لتأليف مركب جامع من النزوع الديني المسيحي والصوفي الشرقي. ونلحظ أن عملا من أشهر أعماله وهو رواية سيدهارتا siddharthe موضوعها الحياة الباكرة لغوتاما بوذا. وهذا العمل وصفه هو نفسه بأنه بمنزلة مجاهرة بالإيمان أو اعتراف به، والذي نجد فيه نحن تعبيرا مثيرا ومؤثرا لشخصية وتعاليم بوذا [١١].

والجدير ذكره أن أعمال كل من هكسلي وهسه، شأن كتاب إدوين أرنولد «نور آسيا» في فترة سابقة، كان لها أثرها القوي في خيال القراء الذين بدأوا منذ خمسينيات القرن وما بعدها يشاركون الرغبة في الوصول إلى آفاق جديدة فنية وروحية. وشهدت هذه الفترة نموّا سريعا في الاهتمام بالأفكار الشرقية بين كل من المفكرين والجمهور المتعلم بعامة. ويمكن عن حق أن نحدد تاريخ الاستشراق كظاهرة اجتماعية ـ ثقافية واضحة ومحددة المعالم بدءا من ميلاد ما سمي حركة «البيتس» خلال هذه الفترة. ونعرف أن هذه الحركة تمركزت حول الطوائف الفنية البوهيمية في الولايات المتحدة، واستلهمت فكر ورؤى الترانسندنتاليين الأمريكيين في القرن التاسع عشر، والحركة الوجودية في فرنسا. وأدت حركة البيتس دورا حاسما في رواج الاهتمام بالأسلوب الشرقي والدعوة إلى أصالة الذات الشخصية وحالات من الوعي المتسامي.

وأثبتت بوذية زن، خصوصا أنها الأكثر جاذبية من حيث العفوية وما تهيئه من استثارة فورية. وأسهمت كتابات غاري سندر وجاك كيرواك وآلان جنسبرغ وآلان واتس وكذا أعمال ألدوس هكسلي وهيرمان هسه في انضمام جيل كامل من الشباب إلى الفلسفة والروحانية الشرقية. والتقى غاري سندر بوذية زن لأول مرة عام ١٩٥١ من خلال كتابات دي. تي. سوزوكي. وعكف على دراستها لمدة عشرة أعوام على يد أستاذ في الزن في اليابان. وحاول بعد ذلك صياغة أخلاق بديلة تتبني على أساس كل من المثل العليا البوذية والأمريكية المحلية، وكذلك على أساس أيديولوجيا الحقوق الطبيعية في الثقافة الأمريكية. كذلك كانت لكتابات آلان واتس من مثل مقاله الشهير «زن البيت، زن سكوير وزن Beat Zen, Square Zen, and Zen أثر واسع النطاق من خلال جهود ترجمة أفكار الزمن والأفكار الطاوية إلى عبارات غربية (*)، وحاول ربط الزن بالعلم الطبيعي وبعلم النفس غير أن العلماء الأكاديميين رفضوا ذلك واعتبروه هواية. ولكن ليس من شك في أن أسلوبه، وما تميز به من بلاغة وإثارة، أسهم في جعل زن متاحة للقارئ العام المتوسط. والجدير ذكره أن كتابه «العلاج النفسي في الشرق والغرب» وتأكيده فيه على ما تنطوي عليه الممارسات الشرقية من إمكانات للتحرير والتغيير أثار اهتماما واسع النطاق فور نشره لأول مرة عام ١٩٦١ . ويؤكد لنا المؤرخ تيودور روزاك أن واتس «بذل أقصى الجهد الممكن لترجمة استبصارات وحكمة الزن والطاوية إلى لغة العلم الطبيعي وعلم النفس في الغرب» (١٩٧٠: ١٣٢). ولم تكن كتابات جاك كيرواك أقل إلهاما، وتشتمل روايته الدهارما بامس The Dharma Bams على رؤية ساخرة عن:

(*) ظهرت حركة البيتس داخل وحول جامعة كولومبيا في نيويورك خلال أربعينيات القرن العشرين، ويمكن ترجمتها إلى حركة الجيل المعاكس أو النبض المعاكس Beats Generation. أراد الكتاب والشعراء والموسيقيون من أبناء هذا الجيل وصف أسلوبهم الفوضوي المتحرر من الصيغ والقوالب التقليدية والمتميز بالتلقائية. وازدهرت الحركة في كاليفورنيا في منتصف الخمسينيات، وأثرت بقوة في التمرد الثقافي في الستينيات. وتأثر أبناء جيل البيتس بديانات الشرق، خصوصا بوذية زن وما تحققه من استثارة وتعبير تلقائي عفوي عن الذات وإحساس بوحدة الوجود والتحرر من الوعي بفردية الذات. والتزموا في الأدب إيقاعات الأسلوب الأمريكي البسيط، وفي الموسيقى البوب والجاز. ويرى البعض أن المرء من أبناء جيل البيتس عليه التوفيق بين أصول عقيدته المحلية والوافد الجديد. إذ من دون ذلك ستكون عقيدة الزن في هذه الحالة إما زن بيت أي النبض المتمرد، أو زن سكوير، أي مجرد حشو ووجاهة مظهرية من دون مضمون. ذلك أن الزن أولا هي تحرير العقل من الفكر التقليدي، وهذا غير التمرد على التقليد. وتحول جيل البيتس في الستينيات إلى جيل الهيبيز [المترجم].

ثورة عظمى شاملة آلاف بل ملايين الشباب الأمريكيين... جميعهم مجانين بالزن، ينطلقون لينظموا القصائد التي تطفر عفوا في رؤوسهم دون أسباب... جماعات شاردة غير مروضة التأم شملهم معا يشربون ويتحدثون ويصلون.

(كيرواك ١٩٥٩، ٧٨)

وتواترت كثيرا إشارات توضح أن البيتس أساءوا في الغالب الأعم فهم الزن وشوهوها. مثال ذلك أن شارلس بريبيش يتهمهم بإهمال «أهم أسس الحضارة الرهبانية للزن ونظامها الصارم»، كما يتهمهم بتحويل خاصية «الوجد» الروحي لخبرة الزن إلى مظاهر غير ملائمة شبقية وكحولية. بيد أنه كما يسلم بريبيش نفسه، فإن البيتس «بتصرفاتهم الغريبة أصبحوا قاب قوسين أو أدنى من تهيئة بداية أمريكية حقيقية للبوذية، حتى على الرغم من أن زن الأصلية أفلتت منهم (١٩٧٩: ٢٤).

وتعتبر ظاهرة الهيبي في ستينيات القرن من نواح كثيرة استمرارا وإعلاء من حركة البيتس وتحقيقا لرؤية وحلم كيرواكً. وتمثل على المستوى الاجتماعي ثورة مضادة ورد فعل ضد الالتزام الصارم بالمعايير وضد مادية الثقافة التقليدية النزاعة إلى التنافس. وتمثل على المستوى الفلسفي نقدا راديكاليّا للعقلانية العلمية. وتمثل على المستوى الديني البحث عن طرق جديدة للاستنارة الروحية عن طريق استخدام تقنيات وعقاقير لتوسيع نطاق أفق العقل. وأقبل كثيرون في نهم وشغف على دراسة الفلسفات والممارسات الشرقية سعيا للوصول إلى هذه الغايات خلال تلك الفترة بغية توفر أداة قوية لإعادة تقييم القيم وأساليب الحياة الغربية وتقديم بدائل جاهزة، وأن لا يكون السبيل مجرد الهرب بل التحرر السياسي. وظهرت في مكتبات الغرب خلال هذه الفترة أيضا أعمال من مثل كتاب «الآي شنج» و«الطاو تي شنغ» و«بهاغافاد غيتا» و«كتاب الموتى التبتي». وعمد المعلمون الروحيون من أمثال مهاريشي وبهاغوان راجنيش، كما عمدت على قدم المساواة أيضا حركات من مثل الجمعية الدولية للوعي الكريشني إلى تجييش الشباب من حولهم. وكان الشباب متعطشين لاستيعاب حكمة الشرق. وطبيعي أن حركة البيتس وكذا حركة الهيبي كظاهرتين اجتماعيتين أصبحتا الآن في ذمة التاريخ أو تخلفت عنهما بعض الآثار التي بقيت هامشية كبقايا أثرية. ولكن في جميع الأحوال

فإن تراثهما لا يزال حيّا، ويكفي أن نتمثل هذا الامتداد في استمرار شعبية الفلسفات الآسيوية. وعلى الرغم من فتور الخطاب اليوتوبي، وزوال الحمى الثورية لتحل محلها برغماتية سياسية، إلا أن البحث عن المرجعية الذاتية الأصيلة وعن شكل جديد للنمو الروحي لا يزال مستمرا ليكون الشغل الشاغل لأجيال تالية. وحقيقة الأمر فإن التطلع نحو الشرق بحثا عن بدائل عن فلسفات نشأت محليّا اتصف بالنفاذ إلى أعماق الشعور والجدية. ويعبر عن هذا عالم نفسي فيقول «موجة الاهتمام المبتدعة بالديانات الشرقية تحطمت مخلفة وراءها موجة طويلة عميقة مطردة وأكثر جدية من حيث الفهم والبحث» (كلاكستون ١٩٨٦: ٧) (١٢).

وتمثل حركة العصر الجديد مظهرا واحدا على الأقل هو تجلٍّ لهذه «الموجة العميقة الممتدة الأكثر جدية». وتتصف هذه الحركة بأنها تجمع من معتقدات وممارسات داخل إطار شبكة فضفاضة. وتتصف كذلك بأنها أقل التزاما سياسيّا ولكنها أكثر تمحورا فلسفيّا عن الحركات السابقة عليها خلال فترة ما بعد الحرب التي ركزت على فكرة ميلاد نظرة جديدة إلى العالم weltanschauung، وبحثت عن بديل يكون بمنزلة إطار فكري عام (بارادايم) أكثر شمولية بدلا من أساليب التفكير القديمة الميكانيكية والإثنينية. ويمكن القول بعامة إنها معنية باستعادة المقدس في داخل الطبيعة وفي داخل الحياة البشرية. وعمدت، بغية الوصول إلى هذه الغاية، إلى الاعتماد على، والتلاؤم مع مجموعة متباينة من المعتقدات والممارسات القديمة. وهنا أيضا أثبت مثال الفلسفات الشرقية أنه قوة حافزة إلى أعلى درجة. وعلى الرغم من أن فكرة «العصر الجديد» لها سلف قديم يهودي ـ مسيحي فإن التراثات الشرقية قدمت لأبناء جيل «العصر الجديد» قائمة كاملة من المفاهيم والتقنيات للبناء عليها في مجالات من مثل النمو الشخصي والصحة الشخصية والعلاج النفسي والإيكولوجيا. وكان مفكرو العصر الجديد، شأن مفكري البيتس والهيبيز، مقتنعين بأن الغرب أفلس روحيّا، ومن ثم على استعداد لعمل توليفة توفيقية على أساس من رموز ومفاهيم شرقية ومسيحية بغية صوغ إطار فلسفي جديد جامع شامل. هذا على الرغم من أن البعض قد يحاجج بأن الاتجاه الطوباوي داخل تفكير العصر الجديد لا يتلاءم بسهولة مع ديانات شرقية من مثل الهندوسية والبوذية والطاوية التي لا تعرف نوازع مهمة تتعلق بقضايا الأخرويات (١٣).

البعدان العلمي والفكري

إذا تجاوزنا الحركات الأدبية والثقافية التي درسناها في الفصل السابق أجد من الأهمية بمكان التعرف على الدور الذي أنجزه النمو المهول للدراسات الاستشراقية خلال القرن في مجال نشر وذيوع الأفكار والقيم الشرقية. ونعرف، كما أشرنا سابقا، أن الاستشراق من حيث هو دراسة أكاديمية، بدأ منذ فترة باكرة جدّا مع العمل الرائد لمفكرين من أمثال وليام جونز وأنكونيل دو بيرون وويلهلم شليغل، وبلغ النضج في القرن التاسع عشر في أعمال رجال من مثل بورنوف وماكس موللر وديوسين وريس ديفيدس. وجدير بنا الإشارة أيضا إلى الجهود الشاقة الدؤوبة لترجمة أسفار ضخمة من المتون الدينية الشرقية التي تجلت بوضوح في أعمال جمعية متون بالي، وفي سلسلة أعمال ماكس موللر بعنوان «كتب الشرق المقدسة»؛ وفي ترجمات جيمس ليغ للمتون الأساسية الكونفوشية والطاوية. وشهد القرن التاسع عشر زيادة أسيَّة في المؤسسات الأكاديمية علاوة على ما اقترن بها من تأكيد على التخصص وعلى تطبيق المناهج وأساليب التناول المستمدة من العلوم الطبيعية والاجتماعية. وحققت الدراسات الاستشراقية في ظل هذا التطور ازدهارا في كل النواحي، وأنجزت وفرة من الثروات العلمية التي لم تف فقط بحاجات الباحثين الأكاديميين، بل أسهمت في تشجيع وإفادة أعداد غفيرة من المهتمين. وأُسّست مراكز بحث علمي عديدة مثل «مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية» في لندن، و«معهد العلوم الصينية» في ليدن، و«مركز الشرق ـ الغرب» في هاواي، و«المعهد الشرقي» في ليننغراد (وأغلقه ستالين). وأصبحت هذه المراكز والمؤسسات بؤرة للبحوث الشرقية ولتعليم الدراسات الشرقية على مستوى عال. وقدم هذا القرن، مثل سابقه، صفّاً طويلا من الباحثين الأكاديميين المتميزين في الدراسات الشرقية. نذكر من هؤلاء توماس كليري وإدوارد كونز وهلموت فون غلازناب، وإيه. سي. غراهام، ومارسيل غرانيت، وهيرمان أولنبرغ، وغيوسيب توتشي وهينريتش زيمر. وتمثل جهود هؤلاء إسهاما متصلا مباشرة أو على نحو غير مباشر في اطراد عملية الاختيار الفكري على أوسع نطاق والتي حفزها انتقال الأفكار من الشرق إلى الغرب.

وإذا نظرنا إلى ما وراء مجالات الدراسة الأكاديمية الشرقية من حيث طبيعتها العلمية نجد من الأهمية بمكان أن ندرك أن الثقافة العلمية من نواح كثيرة، بما في ذلك عدد من المباحث الأكاديمية سنعرض لها فيما بعد، أصبحت

أكثر فأكثر تداخلا وتشابكا مع أفكار شرقية المنشأ. وإن القائمة طويلة التي تضم أسماء المفكرين والكتاب المبدعين الذين أبدوا خلال هذا القرن اهتماما وثيقا بالفلسفات الشرقية، وأكدوا امتيازهم في هذا الصدد. وتضم القائمة أسماء مثل رونالد بارنيس ودافيد بوم وبول كلوديل وغريك فروم وشارلس هارتشورن ومارتن هيدغر وألدوس هكسلي وسي. جي. يونغ وآر. دي. لينغ أورنشتين وألبرت سكويتزر وإروين شرودنغر وردولف شتاينر وبول تيليتش وأرنولد توينبي وإتش. جي. ويلز ودبليو. بي. ييتس. وإن أيّا من هؤلاء ليس مستشرقا بأي معنى من المعاني، ولكنهم جميعا وجدوا في ربطهم لأفكارهم ومشروعاتهم الخاصة بالتراث القديم للهند والصين مصدر إلهام لهم. وسوف نبالغ إذا ما زعمنا أن شخصيات كهؤلاء حولوا الفكر والثقافة في الغرب وبمساعدة الأفكار الشرقية. بيد أن جهودهم في الوقت نفسه ذات دلالة من حيث أنها تشير إلى الطريقة التي بها يمكن لأفكار مستمدة من ثقافة ما أن تتفاعل مع وتخصب أفكار ثقافة أخرى مغايرة تماما عن طريق الحوار الإبداعي. ذلك أن بعضهم في الحقيقة رأى أن انتقال الفلسفات الشرقية إلى الغرب يمثل ظاهرة غاية في الأهمية التاريخية والثقافية. مثال ذلك أن يونغ يرى أن الشرق «وضع عالمنا الروحي في حالة من الشواش» ودفعنا إلى «عتبة عصر روحي جديد» (١٩٦١: ٢٤٩-٢٥٠). ويحدثنا الفيلسوف إن. بي. جاكوبسون عن تلاقي الغرب والبوذية باعتبار هذا «حدثا من أهم أحداث زماننا، وإنه حدث غير مسبوق على مدى التطور التاريخي للإنسان». ويؤمن بأن «التراث البوذي له دور محوري في اطراد اكتشاف الإنسانية لتكاملها العضوي في كيان واحد» (١٩٨٣: ١٧، ١٨). ويردد عالم الإلهيات توماس بيري هذا الرأي مع دعوى أن هذا التلاقي أصبح «من أقوى القوى المؤثرة في الحياة الفكرية والروحية والجمالية للعالم المعاصر» (١٩٨٤: ٢٣٩). ويتحدث عالم فقه الإلهيات البروتستانتي هندريك كرايمر عن التأثير والتغلغل المتبادل للتراثات الدينية الشرقية والغربية باعتبار ذلك «أحد أهم أحداث زماننا» (١٩٦٠: ١٢). ويجد هذا التقييم الأخير تعبيرا صريحا وواضحا بقوة على لسان المؤرخ أرنولد توينبي، إذ يمضي به توينبي إلى أبعد من ذلك زاعما أن التلاقي الثقافي والفكري بين الشرق والغرب سوف يفضي إلى حقبة تاريخية جديدة. ويتساءل في كتابه «الحضارة على المحك»: «ترى ما هو الحدث الذي سيفرزه مؤرخو المستقبل باعتباره الحدث الأبرز في زماننا حين يتطلعون بعد قرون من الآن إلى

النصف الأول من القرن العشرين؟» ويجيب قائلا: «لن يشيروا إلى أحداث مثيرة أو مأساوية سياسية أو اقتصادية، بل إلى أثر الغرب على الشرق وأثر الشرق على الغرب وكيف أفضي إلى نهاية كل التمييزات ضيقة الأفق التي عاشت على مدى الزمان بين الشرق والغرب، وكيف أدى هذا كله إلى ميلاد مجتمع عالمي. إنها ثورة سوف تبدو أنها ليست نتاج قوى اقتصادية بل نتاج التقارب بين الأديان» (توينبي ١٩٤٨: ٢١٣).

مثل عليا وحوافز مشتركة

حان الوقت الآن لكي نكمل هذا النقاش المبدئي عن الاستشراق في القرن العشرين، وذلك بمحاولة تحديد الموضوعات والقضايا الاستشراقية التي تبدّى بعضها واضحا جليًا في السابق بينما سيبدو بعضها الآخر أكثر وضوحا خلال الفصول التالية. وهذه مهمة صعبة بسبب تنوع الحركات والكتاب الذين عرضنا لهم في هذا القسم من الكتاب، وأيضا بسبب تعقد وتغاير طبيعة تلاقي الشرق ـ الغرب خلال القرن العشرين. ولكن سوف يبرز على السطح عدد من الأفكار الرئيسية وثيقة الصلة.

أول هذه الأفكار التي لاحظناها على مدى الفترة الحديثة كلها هي اتخاذ الشرق أداة للنقد الفكري والثقافي. وسوف نرى في الفصول التالية كيف أن الشرق في إطار سلسلة واسعة من المباحث العلمية وعلى أيدي سلسلة مناظرة من المفكرين استمر في أداء دور الذبابة السقراطية (*) التي تلدغ الجسم الغربي، تلدغه وتراوغه لتستحثه على تأمل ذاته نقديًا بأن تعرض عليه أفكارا بديلة راديكالية. ويكتب جوزيف نيدهام انطلاقا من هذه الروح التأملية النقدية فيقول «إنه لمن الضروري أن ننظر إلى أوروبا من الخارج، لكي نرى التاريخ الأوروبي، ولكي نرى الإخفاق بقدر ما نرى الإنجاز الأوروبي، بعيون ذلك القسم الأكبر من الإنسانية، أعني شعوب آسيا (وكذا أفريقيا أيضا في الحقيقة) (١٩٥٦: ٢٧٩). وأكد آلان واتس بالمثل على أهمية تناول العلاج النفسي الغربي بالدراسة من خلال عيون الشرق وذلك بأن أوضح أن «السبيل الوحيد لكي تظهر الأنماط الثقافية إلى النور، ولكي تتجلى واضحة الفروض

(*) كان أفلاطون يشير إلى سقراط باعتباره الذبابة التي تزعج الدولة بتأكيده على العدالة والتزام الخير. والمقصود بالعبارة Socratic Gadfly النقد اللاذع للغرب [المترجم].

الميتافيزيقية الخفية، هو مدى الدرجة التي يمكن لنا أن نخطو بها إلى خارج المنظومة الثقافية أو الميتافيزيقية التي تكتنفنا ونقارنها بمنظومات أخرى» (واتس ١٩٧٣: ٢٣). وأكدت البوذية بخاصة ملاءمتها الجيدة لأداء دور الذبابة للنقد القاسي. ذلك لأنها كما يقول إن. بي. جاكوبسون إنها فلسفة تتميز بقوة تحليلية صارمة لجميع الأطر المفاهيمية والافتراضات المسبقة، ومن ثم فهي واحدة من أهم جهود الإنسانية القادرة على الاحتفاظ بنفسها بعيدا عن أن تشرنق نفسها داخل تلك المنظومات اللسانية والرمزية التي تختزل الإدراك والفهم إلى حدود القبيلة أو الطبقة الاجتماعية أو العمر أو السلالة أو الخلفية العرقية أو الأمة» (جاكوبسون ١٩٨٣: ١٨). إنها بطبيعتها الذاتية تمتلك منهجية التصحيح الذاتي التي يمكن أن تعتقنا من قبضة العادات الذهنية المنومة أو من أنماط التفكير ضيقة الأفق والتقليد الاجتماعي». وإن هذه العادات والأنماط والتقاليد هي التي تؤلف واحدة من أهم أسباب الصراع الدائر في العالم المعاصر بغية التحرر من قيود ثقافة الماضي التي أصابتنا بحالة من «الإستيغماتيزم»، أي نرى الأمور على نحو غير واضح أو صحيح. (المرجع نفسه: ٥٢). وأثبت التخلص من علة الإستيغماتيزم أو الحرج البصري أنها في مجموعها ناجعة وصحية ومثمرة وتمثل إثراء مهمًا للحياة الثقافية الغربية. هذا على الرغم من أنها، كما سوف يبين لنا فيما بعد، لم تثبت أنها أداة تحرير وتنوير يجري على نسق واحد ووتيرة واحدة، كما أن دورها في حياة الغرب الثقافية يبدو أحيانا وفي بعض المجالات منطويا على تناقض ومثيرا للشك والتساؤل.

والموضوع الأساسي الثاني، الذي تمثله ملاحظة توينبي آنفة الذكر، أكثر بنائية من الأول. ويتضمن البحث عن أرض مشتركة وسط عالم ممزق؛ والبحث عن نوع من التقارب الفكري والروحي بين أمم ومذاهب متنازعة بل ومتحاربة في غالب الأحيان، أي البحث عن «إنسانية موحدة» كما عبر عن ذلك توينبي (١٩٩٠: ١٥). وهذا موضوع له أهمية خاصة في سياق الصراع فيما بين الثقافات الدائر على مدى القرن العشرين. ونلحظ أن التلاقي بين أفكار الشرق ـ الغرب في الأزمنة القريبة غالبا ما ركز في الحقيقة على المثل الأعلى الذي يحدثنا عن توفيق أو مصالحة كوكبية. وثمة مفكرون كثيرون عملوا في شغف من

أجل استكشاف الفكرة التي من شأنها أن تجمع الشرق والغرب معا على الصعيد الأيديولوجي والتي يمكن أن تكون المفتاح والأساس لنظام عالمي جديد من السلم والمصالحة. ويوضح مثل هؤلاء المفكرين أن العالم بمعنى ما آخذ في التقارب بشدة تحت ضغط عوامل اقتصادية واجتماعية وتكنولوجية. ولكنهم يرون أيضا أن الجنس البشري لا يزال معرضا للخطر وسوف يظل كذلك ما لم تقترن هذه الضغوط بوحدة أعمق تجمع وتوفق بين قلوب وعقول الشعوب على اختلافها. وحظي هذا الموضوع بتشجيع خاص في الغرب من عدد من المفكرين الهنود. ويشير إلى الطريقة التي يمكن بها للغرب التعالي على أصوله الغربية مثلما يشير إلى الطريقة التي بها تعيق شبكة التفاعلات شديدة التعقيد بين الشرق والغرب أي أحكام بسيطة تتعلق بمصدر واتجاه التأثيرات. وأوضح مثال هنا هو الفيلسوف الهندي رادها كريشنان. إذ كان رائدا في الحديث عن المثل الأعلى للتقارب الفكري والروحي، معربا عن أمله في أنه من خلال تمازج الشعوب والسلالات والأديان يمكن لروح الجوار أن تتحول إلى أخوة. وأعرب عن أمله أيضا في أنه عن طريق «التخصيب المتبادل بين الأفكار وبصيرة الشعوب وحكمتها التي تحمل وراءها تراكمات القرون من التراث الثقافي والسلالي والجهود الصادقة المضنية أن تتحقق وحدة عظمى تجمع النسيج الأعمق لأفكار البشر. وحثّ على العمل من أجل بناء مجتمع عالمي له دين عالمي الذي تصبح معه العقائد الإيمانية التاريخية مجرد أفرع له» (رادها كريشنان ١٩٣٩: ٥١ و٣٤٧-٣٥٠) [١٤].

وقد يظن البعض أن في حديثنا مبالغة وتضخيما إذ نقول إن مثل هذه التطلعات بالغة السمو والنبالة يمكن أن نجدها عند عدد كبير من المستشرقين. مثال ذلك دبليو. واي. إيفانس ـ ونتس، الذي عقد الأمل في أن تكون ترجمته «لكتاب الموتى التبتي» نهجا أكثر روحية ضمن رابطة لا تنفصم من حسن النية والسلم العالمي، وتوثق أواصر العلاقة بين الشرق والغرب في إطار من الاحترام والتفاهم المتبادلين، وكذا بالحب الذي يتجاوز كل حواجز تفرضها عقيدة أو طائفة أو سلالة (١٩٦٠: المقدمة ٢١). وها هو رومان رولا يسلك السبيل نفسه ويرى أن التفاهم بين الشرق

والغرب هو مفتاح المصالحة العالمية وضمان «وحدة الروح الإنسانية» (١٩٣٠: ٥٢١). واستهل جوزيف نيدهام مؤلفه الضخم «العلم والحضارة في الصين» بالتطلع نحو «فجر رؤية كونية جديدة... توحد الشعوب العاملة من كل أجناس البشر في مجتمع واحد كاثوليكي وتعاوني» (١٩٥٤: ٩). ورأى مفكرون كثيرون من مثل هؤلاء أن ليس كافيا مجرد توفر الفهم المتبادل والتسامح في وجود تخصيب ثقافي متبادل. ويرون أنه لكي يتحقق تفاهم وسلم عالميين حقيقيين فليس أقل من ابتكار دين عالمي كشرط ضروري. مثال ذلك أن الفيلسوف الأمريكي دبليو. إي. هوكنغ ذهب إلى أن نشوء حضارة عالمية من شأنه حتما أن يجمع الغرب والشرق معا، ومن ثم يصبح ضروريًا ضرورة ملحة الجمع كذلك بين تراثات الطرفين لكي يساعد هذا على صياغة دين عالمي جديد (انظر هوكنغ ١٩٥٦). وأخذ هذا الأمل عند آخرين صورة أكثر علمانية. نذكر من هؤلاء اسم الفيلسوف كونت هيرمان كيزيرلنغ (١٨٨٠-١٩٤٦). ذلك أنه عقب رحلة طاف بها العالم ابتداء من عام ١٩١١ أصدر أشهر كتبه «يوميات فيلسوف سائح» (١٩١٩). حاول في كتابه هذا الترويج لنظرة دولية الاتجاه والدعوة إلى الالتزام بالتسامح والتفاهم المتبادلين. وأكد بإلحاح على الحاجة إلى نوع ما من الصيغة التأليفية التي تجمع بين فكر الشرق والغرب. وعمد خلال سعيه لإنجاز هذه الغاية إلى تأسيس «مدرسة الحكمة» عام ١٩٢١ في دارمشتاد؛ وهدفها ترسيخ مبدأ التفاهم والاحترام المتبادلين بين الشرق والغرب. وحرصت هذه المدرسة على استضافة حلقة دراسية تنعقد سنويًا وتضم عددا من خيرة الباحثين في الشؤون الصينية والعلماء من مختلف المجالات. وتميزت المدرسة بتوجهها الدولي وبالتزامها بالحوار المفتوح الصريح والحر. وهذه خصال يتعين التأكيد عليها وإبرازها نظرا إلى التزايد المطرد للنزعة العنصرية والتعصب اللذين كانا سمة هذه المرحلة في تاريخ ألمانيا [١٥].

يرتبط بهذا موضوع الاعتلال والاضطراب الثقافي. وهذا، كما لاحظنا سابقا، موضوع عمد إلى تضخيمه وتجميله عدد من المفكرين الغربيين المحدثين. وحقيقة الأمر أن موضوع الانهيار المعنوي والثقافي هو من الموضوعات الرئيسية التي لها الغلبة في تلاقي الشرق والغرب على مدى

الفترة الحديثة كلها. ولحظنا هذا في حالة الرومانسيين ثم في الحوارات الدينية والثقافية في القرن التاسع عشر إلى أن بلغ درجة التصاعد التدريجي في القرن العشرين. وإذا نظرنا إلى هذا الموضوع على مستوى ثقافي محض، نجد أن التعبير عنه غالبا ما جاء، فيما عدا أي توجهات دينية إضافية واضحة، على أساس طبيعة الحياة الغربية الحديثة التي من المفترض أنها حياة غير متوازنة، وغير متوافقة، بل وعصابية أدمنت الإشباع الفوري والملاحقة المسعورة للأهداف الاقتصادية، أي في كلمة واحدة عصاب ثقافي. وأخذ هذا النوع من السخط عند أحد المستويات صورة رد فعل عميق ضد العالم الحديث بكل مثله العليا عن العقلانية والتقدم والديمقراطية الليبرالية. ويمكن أن نشهد في ألمانيا علاقة نسب مشوشة بين الاستشراق وبعض الاتجاهات المناهضة للحداثة المقترنة بصعود الفاشية والعنصرية. ونجد عند مستوى آخر، شحنته السياسية أقل، أن صورة الحضارة الغربية حسب ما عبرت عنها كلمات أحد الكتاب، صورة «مفرطة النشاط، مفرطة العقلانية، بعيدة عن الإحساس المباشر بالطبيعة»، ومن ثم فهي «بحاجة إلى استعادة التوازن بين النشاط والسكينة». وليست وحدها أبدا فيما ذهبت إليه من أن النهج الشرقي نهج عملي لتخفيف وعلاج توترات وضغوط الحياة اليومية، وترويض «عقل الفرد» الذي يدمن القفز هنا وهناك من دون أن يستقر في مكان وبغير هدف (كوبر ١٩٩٠: ١٢٩). وحدث في مستهل القرن أن كتب جي. لويس ديكنسون، عقب رحلة إلى الشرق، «مقالا عن حضارة الهند وآسيا واليابان». وعمد في مقاله هذا إلى القضاء على بعض الانحيازات المترسبة في الأعماق ضد الشرق. وذهب إلى أن الشرق طور خصالا فقدها الغرب وهو الآن في مسيس الحاجة إلى استعادتها. والتزم وجهة نظر أضحت في أيامه حكمة شائعة بين أوساط بعض المستشرقين. وتفيد هذه النظرة أن الآسيويين يعيشون حياة هي الأقرب إلى الطبيعة، وفي تناغم مع إيقاعاتها، وأنهم طوروا صيغا أرقى من الدين والأدب والفن ويتمتعون بنظرة روحية تتباين تباينا حادًا مع التوجهات المادية في الغرب (انظر ديكنسون ١٩١٤: ٨٥). وغالبا ما ارتبط موضوع الاعتلال الثقافي برباط وثيق بما تصوره البعض الأزمة الروحية المحفوفة بالأخطار التي تعانيها الحضارة الغربية الحديثة. وخير مثال على هذا نجده في كتابات بول برونتون، وهو إنجليزي

يوصف بأنه غريب الأطوار إلى حد ما. طوّف برونتون في أنحاء الهند، وكتب عقب رحلته الطويلة سلسلة من الكتب حاول جاهدا أن يقدم فيها حكمة الهند القديمة باعتبارها رسالة أمل إلى عالم تمزقه الحروف، ويعاني فقدان هدف روحي. وصدر أول كتاب له عام ١٩٢٤ وعنوانه «البحث في الهند السرية»، وبيع منه ربع مليون نسخة بلغات عدة. وقام بدور مهم تمثل في أنه نقل للغرب الممارسات الروحية الهندية مع بيان الخلفية السياسية لهذه الممارسات. ونراه في كتابات تالية يعرض تأملاته بشأن الإخفاق الروحي الذي تعانيه الحضارة الغربية مؤكدا أن أمل المستقبل الممكن والوحيد يتمثل في العمل على إنجاز نوع ما من التناغم بين علم الغرب وصوفية الشرق [١٦].

ونجد فكرة الحوار حاضرة في كل هذه الموضوعات، وهي فكرة قاربت مستوى العقيدة في هذا السياق. وسوف يبين لنا فيما بعد أن هذه الفكرة الأساسية أصبحت بالغة الأهمية بخاصة بين فئة بعينها من كبار رجال علم الإلهيات المسيحي الذين اجتمع رأيهم حول عقيدة معينة وهي «يجب التحول عن عصر المونولوج «الحديث الأحادي مع النفس» إلى عصر الديالوج «الحديث مع الآخر». ودعوا إلى هذا الرأي باعتباره وسيلة نحو إنجاز قدر أكبر من التفاهم والتسامح المتبادلين. وهناك من وجهة النظر الفلسفية أولئك الذين يتحدثون عن الحاجة إلى روح الحوار التي لا تعتمد على مذهب فكري واحد يقتلع الآخر، بل يعتمد على النمو المتكامل الذي يصون ويوسع كلا الاتجاهين» (ألينسون ١٩٨٩: ٢٣). ولكن فكرة الحوار، وعلى الرغم من رنينها المستحب للأذن، لم تفلت من الرقابة، واعتبرها البعض مجرد صيغة أكثر رقة للتعبير عن الاستعمار في عبارة أحادية الجانب ومدفوعة بحافز المحورية الأوروبية ويصعب تفضيلها على الحماسة في التبشير الصريح. ويمكن القول بوجه عام إن موضوع الحوار بين الشرق والغرب المثار عند الجميع تحول على يدي هؤلاء النقاد ليصبح أسلوبا مقبولا أكثر للتعبير عن الممارسة المتأصلة الخاصة بالعمل على ملاءمة التراث الشرقي ليتناسب مع الخطاب الغربي [١٧].

وصدرت شكاوى متوازية في ما يختص بجميع القضايا التي حصرناها توّا: مثال ذلك ما مدى مشروعية الزعم بأن الشرق والغرب يمثلان نقيضين متكاملين؟ وما المصالح الغربية الكامنة وراء البحث عن دين عالمي

أو فلسفة كوكبية؟ ويمكن النظر إلى مظاهر القلق هذه باعتبارها تجليًا لتطور نقدي أوسع نطاقا وتجليًا لطائفة جديدة من الأفكار الرئيسية الاستشراقية، وسلسلة كاملة من الحوارات التي يمكن اعتبارها وعيا يصادف دعما قويًا من الفروض المنهجية والانحيازات الأيديولوجية التي ينبني عليها جماع المشروع الاستشراقي. إذ بينما حاول مفكرون من مجالات بحث متعددة وخلفيات ثقافية كثيرة، خلال فترة باكرة من القرن، الاستعانة بالأفكار الشرقية لمواجهة قضايا العصر الكبرى من مثل الصراع الدولي والتحلل الروحي، إذا بخطاب الاستشراق في مرحلة تالية يوضع هو نفسه موضع الفحص والتدقيق. كذلك فإن الكثير من المفاهيم والإستراتيجيات التي عرضنا لها في هذا الفصل ـ ابتداء من المثل الأعلى لحكمة كونية، وحتى مجرد إمكان الحوار بين الثقافات ـ خضعت هي الأخرى للتحليل التفصيلي الدقيق. وكشفت الدراسات الاستشراقية في مجال الفلسفة ومجالات أخرى وثيقة الصلة عن نزوع متنام لاتخاذ خطوة إلى الخلف، وفحص وتدقيق مناهج بحثها وفروضها المسبقة وإثارة تساؤلات في شأن المشكلات المعرفية المتضمنة في الدراسات المقارنة بين الثقافات. وأفضى هذا إلى حوارات تتعلق بطبيعة هذه المباحث العلمية ذاتها مثلما أفضى إلى إثارة تساؤلات عن اللغة والترجمة والتفسير. وإذ تعرض النقاش لمجالات مثل الدراسات الثقافية ودراسات المجال فقد أخذ يتركز أكثر فأكثر على الاستشراق باعتباره شكلا من الممارسة أو التطبيق العملي، خصوصا ما يتعلق منه بالخبرة الاستعمارية وخبرة ما بعد الاستعمار. هذا بينما تركز الاهتمام على الفروض الأيديولوجية الكامنة وراء التصورات الغربية عن الشعوب المستعمرة. وتتصدر البحث ثانية قضايا عن السلطة والقوة والمحورية الغربية وبناء الخطاب الاستشراقي، وهي القضايا التي أثرناها سابقا. وأصبح من المعترف به أكثر فأكثر أن الواقع التاريخي للاستعمار لم يخلق فقط سياقا ازدهرت فيه بحوث الاستشراق، بل إن العلاقة بين الاثنين علاقة تكافل عميق، وأن ثمة مقولات فهمنا الشرق في إطارها، وهو أمر قابل للنقاش، ولا يمكن فصلها عن أدوات شديدة الوضوح للقهر الاستعماري. ويبدو الأمر هنا عند مستوى ما مسألة تتعلق بموضوعية وأخلاق البحث العلمي. ولكنه عند

مستوى آخر يثير أسئلة صعبة عن دور السلطة/القوة والمصلحة في السعي الدؤوب من أجل التفاهم المشترك فيما بين الثقافات. وأود أن أشير هنا إلى أن هذه النوازع والاستراتيجيات الانعكاسية، أي التي جاءت استجابة أو رد فعل وكذا غيرها من موضوعات عرضناها هنا سوف نلقي عليها الضوء لتبدو واضحة في ما يلي. وسوف نعمل على مدى القسم الثاني من الكتاب من أجل النظر عن كثب مع تدقيق تفصيلي إلى بعض المجالات البحثية الرئيسية التي تطور من خلالها الخطاب الاستشراقي على مدى القرن الماضي.

7

مناوشات فلسفية

الفلسفة الغربية والتراث الشرقي

اتسمت الفلسفة الأكاديمية خلال القرن العشرين بالبطء أحيانا في الاستجابة لإغراء الشرق. ويتذكر المرء أحيانا عند بحث تاريخها الصورة التي حدثنا عنها شوانغ ـ تسو، وهي صورة «الباحث الذي تيبس فكره» وضاق أفق عالمه ضيقا شديدا على نحو غير مألوف وغطت عينيه غمامتان تحجبان الرؤية من حوله، ويصور هذا الوضع كتاب صدر حديثا يتناول موضوع «الفلسفة العالمية»، ويوضح أن الفلسفة «أصبحت ضيقة محدودة على نحو مسرف، ومعزولة عن غيرها من المباحث العلمية، وغافلة في مجالات كثيرة عن ثقافتها هي وثقافة الآخرين (سولومون وهيغنز ١٩٩٣: المقدمة). ونلحظ أن بعض التراث الفلسفي الغربي إما أن يغفل تماما أي ذكر للفلسفة الشرقية أو يعرضها على نحو هامشي. مثال ذلك أن الماركسية والوضعية وما عرف عنهما من التزام بالميول العلماوية والمناهضة للميتافيزيقا كان حتما عليهما لهذا السبب أن يضعا بين قوسين مذاهب

«يمكن للفلسفة الغربية أن تتعلم (من الهند والصين) كيف تعيد استكشاف العلاقة بالوجود، وتقييم احتمالات أغلقنا الباب دونها حين أصبحنا «غربيين»، ومن ثم ربما نستطيع فتحها من جديد»

ميرلو ـ بونتي

الفكر الشرقية أسوة بالمذاهب الميتافيزيقية والدينية المعروفة في الماضي الأوروبي. وبدت الفلسفة الشرقية من خلال هذا المنظور كأنها فلسفات تعكس اتجاهات غارقة في ظلمة الجهالة لعصور ما قبل العلم، وتمثل عند الماركسية البنى الفوقية الأيديولوجية لمجتمعات ما قبل البورجوازية التي، حتى إن ظلت باقية في صورة جيوب ثقافية معينة، تمثل عقليات تنتمي في جوهرها إلى الماضي [١]. وتمثل عند فلاسفة الوضعية ما يزيد قليلا على كونها مستودعا لرؤى ملغزة قبل ـ علمية، ويتعين إسقاطها باعتبارها «غير ذات معنى»، شأنها شأن منتج الميتافيزيقيات الغربية. وتبنت فلسفة اللغة نظرة أقل من الوضعية في نزعتها الإقصائية لغيرها، وذلك في ما يتعلق بتحديد الموضوعات الصحيحة ذات الاهتمام الفلسفي. ولكن بينما نجد المسائل الخاصة بالفهم المتبادل بين الثقافات أضيفت بعض الوقت إلى الحوارات الفلسفية، وهو السياق الذي استلزم البدء في الانتباه بقدر من الجدية إلى تراث الفكر الشرقي، إذا بفلاسفة هذه المدرسة يتخذون منحى آخر يقضي بأن تجرى حواراتهم داخل صيغ وأساليب أوروبية خالصة [٢]. وأبدت فلسفة القارة اهتماما أرفع مستوى بحيث قال غراهام باركيس «أخيرا ظهرت البوادر الأولى للتحقق من أن تراث قارة أوروبا استحدث مصطلحات وأساليب فلسفية تتميز بتناغمها مع كثير من أساليب الفكر الآسيوي، بدرجة تفوق ما هو حادث في الفلسفة الأنجلو ـ أمريكية» (١٩٨٧ : ٦)، لكن مع وجود أسماء، مثل ياسبرز وهيدغر، شاهدة على توافر نظرة أرحب في هذا المجال لا نزال نجد هنا ميلا إلى التركيز على تراث الفكر الغربي البحت وترك أمر الشرق للزملاء في الأقسام المتخصصة في الدراسات الشرقية. ومضى هوسرل بعيدا إلى حد ادعاء أن «أَوْرَبَة كل الأطراف الأجنبية للبشرية» هو قدر ومصير كوكب الأرض، وأن الفلسفة الغربية تعبير روحاني فريد في وسعه أن يتضمن، لا أن يكون هو ضمن، تفكير الصين والهند (انظر هوسرل ١٩٧٠ : ٢٧٣-٢٧٥).

وثمة أداة قياس جيدة لقياس مدى رحابة واتساع المواقف الفلسفية الغربية التي نراها في كتب تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار. نزعت كتب تاريخ الفلسفة المكتوبة في القرن التاسع عشر إلى التركيز حصرا على الفلسفة الأوروبية مقتدية بمنهج هيغل في معالجة الشرق باعتباره أرض «الشروق» الذي يمثل التاريخ الباكر لروح العالم ولكنه ليس جزءا من إنجازه الفلسفي، ذلك أن هذا

الإنجاز جاء في البداية على أيدي طاليس فقط. ولكن بول ديوسين في كتابه «التاريخ العلمي للفلسفة» الذي بدأ عام ١٨٩٤، كان استثناء واضحا في هذا الصدد، ذلك لأنه حاول التحلل مما اعتبره المؤلف النظرة أحادية الجانب إلى الفلسفات الغربية [٣]. بيد أن الكثير من كتب التاريخ الصادرة في هذه الفترة اقتدت بهيغل وأغفلت الفلسفة غير الأوروبية أو سواها. واعتادت تناولها باعتبارها السلف الأول للتطورات الفلسفية التي بلغت ذروتها في أوروبا. وهكذا مثلا نجد الفيلسوف الألماني دبليو فندلباند في كتاب له واسع الانتشار والتأثير عن تاريخ الفلسفة صدر لأول مرة عام ١٨٩٢ بعنوان «كتاب تعليم تاريخ الفلسفة Lehrbuch der Geschichte der Philosophio يشير إلى الفكر الشرقي تحت عنوان «ما قبل تاريخ الفلسفة»، واستبعده صراحة من كتابه التعليمي. وكذلك الحال بالنسبة إلى إدوارد تسلر في كتابه المهم عن الفلسفة الإغريقية، إذ أسهم به ليؤكد نهائيا على الالتزام بنهج قائم على المحورية الأوروبية المحضة في تناول تاريخ الفلسفة وتجلى هذا واضحا من خلال نظرته إلى هذا التاريخ باعتباره تاريخا خاصا مميزا وهيلينستيا على نحو حصري من حيث الطبيعة والنشأة والأصل. ولنا أن نذكر أمثلة لكتب صدرت في السنوات الأخيرة نذكر منها كتب تاريخ الفلسفة واسعة الانتشار من تأليف دبليو.كي.سي غوثري وأنطوني فلو. ويعتبر كلاهما الفكر الشرقي «مختلفا تماما عن الفلسفة الغربية، ومن ثم لزم استبعاده من دراستيهما». وحري أن نضيف إلى أن نزعة الاستبعاد هذه غير مقتصرة على الفلسفة وحدها، ذلك لأنه، كما يقول شاكيا، المؤرخ رايموند داوسون: «كم هو يسير أن نسجل في كتابات كثيرين من المؤرخين الأوروبيين التزامهم دائما وأبدا بالزعم القائل أن التاريخ محايث، أو مطابق، من حيث المدى والنطاق للتراث التاريخي الأوروبي (١٩٦٧: ٨٠) [٤].

ومع هذا، وعلى الرغم من هذه الصورة السلبية في مجملها، تضمنت الفلسفة الغربية في القرن العشرين ما يؤكد الإدراك المتنامي للتراثات البديلة وللرغبة في تحقيق نوع ما من «تلاحم الآفاق» (إذا استخدمنا عبارة غادامر) بين الشرق والغرب، وسنرى أن عددا من كبار الفلاسفة شرعوا في الاهتمام الجاد بالأفكار الشرقية، وأن يجري تفلسفهم داخل منظور أرحب. مثال ذلك أنه ومنذ أوائل العقد الثاني حاول الفيلسوف الروسي ثي. ستشيرباتسكي، وهو رائد فريق من الباحثين المستشرقين في روسيا بين عامي ١٩٢٠ و١٩٣٥، حاول بناء جسور بين

البوذية والفلسفة الغربية. وقدم عملا رائدا أراد أن يوضح فيه حدود المنطق الغربي وقيوده، وذلك أن عكف على إنجاز دراسة مقارنة شاملة وتفصيلية لتراث المنطق البوذي. وحاول أثناء ذلك تقديم أول دراسة تحليلية كاملة عن البوذية باعتبارها مذهبا فلسفيا (انظر ستشيرباتسكي ١٩٥٨- ١٩٦٨). ويعتبر أول فيلسوف غربي يأخذ على نحو جاد تفكير الفيلسوف الهندي ناغارجونا الذي صاغه وحلله في عبارات الكانطية الجديدة [٥]. وثمة فيلسوف ألماني أبدى بالشرق اهتماما يتجاوز حدود الاهتمام العابر، ألا وهو الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرز. حاول ياسبرز في دراسة له بعنوان «الفلاسفة العظام» أن يضع أفكار بوذا وكونفوشيوس ضمن إطار فلسفة كوكبي، مؤكدا أنهما انبثقا عن «الجذر المشترك» نفسه، ويتقاسمان بعضا من «المسائل الخالدة» مع عظماء مفكري الغرب، وأكد أيضا «إننا لن نتبين جدارتهم كأصحاب تاريخ، ومن ثم نقرؤهم من خلال التاريخية الشاملة للإنسانية» (١٩٦٢: ١٣). وأضحت هذه النظرة الكوكبية عاملا مهيمنا على تفكيره. لذلك نرى ياسبرز في كتابه «نشأة وغاية التاريخ» يؤكد أن «العصر المحوري» في الألفية الأولى قبل الميلاد شهدت الميلاد المتزامن في كثير من الحضارات المختلفة، في الشرق وفي الغرب، للتعالي الثقافي ـ أعني به صيغة للتفكير النقدي التأملي الذي ارتبط ولأول مرة في تاريخ البشرية بالحقيقة الواقعة في شمولها.

وربما في سنوات أقرب كثيرا يغدو من الممكن أن نرى الفلاسفة وقد تزايد إدراكهم للحاجة إلى وضع هذا «الآخر» الشرقي موضع الاعتبار، حتى ولو كوسيلة لتوضيح الاهتمامات الفلسفية المحلية وبناء مفاهيم جديدة عنها. وهكذا يكتب الفيلسوف الوجودي الفرنسي ميرلو ـ بونتي ويقول: «يمكن للفلسفة الغربية أن تتعلم (من الهند والصين) كيف تعيد استكشاف العلاقة بالوجود، وتقييم احتمالات أغلقنا الباب دونها حين أصبحنا «غربيين»، ومن ثم ربما نستطيع فتحها من جديد» (١٩٦٤: ١٣٩)، وثمة هدف مماثل خاص بإعادة التقييم الذاتي عن طريق اتخاذ الفلسفة الشرقية منطلقا للبحث والتأمل. واقترح هذا النهج أحد المفسرين الرواد لتراث فلسفي مغاير تماما، والذي قال: «إن تناول ضيق أفق التفكير الفلسفي شأنه شأن تناول كل أنواع ضيق أفق التفكير الأخرى يفضي بنا إلى معرفة بدائل... وربما تتهيأ هنا سبل لكي يلقي المرء بنفسه، ولو مؤقتا على الأقل، في خضم أطر فلسفية مختلفة، من مثل الفكر الشرقي»

(نوزيك ١٩٨١: ١٩). وهناك فيلسوف أمريكي آخر من جيل أسبق وهو إي.إيه بورت تميز باطلاع واسع غير عادي على الفكر الهندي. يسأل بورت: «ما الذي يمكن أن تتعلمه الفلسفة الغربية من الهند؟»، ويجيب قائلا: «يمكن أن تزودنا بمنظور حافز لنا ونتابع في ضوئه تفكيرنا الفلسفي. ويمكن أن تهيئ لنا توجها أكثر شمولا بحيث نفهم نوعية هذه الفلسفة» (بورت ١٩٥٥: ١٩٧ و٢١٠). ويقدم لنا الفيلسوف الإسرائيلي بن ـ آمي سكارفشتاين مثالا أقرب عهدا لنا لنهج من هذا النوع، إذ نراه ضمن مجموعة من الكتابات عن الفلسفة المقارنة يتهم فلاسفة الغرب بما يسميه «الحسر الثقافي» cultural myopia أو ضعف التبصر الثقافي، زاعما أن «الفلسفة ليست مقتصرة على الغرب». واستطرد إلى حد التعبير عن الأمل أن يتخذ هو ورفاقه المشاركون معه «خطوة تتصف بالأصالة للتحرر من النزعة المحلية الضيقة ومد البصر إلى الأفق العالمي إلى حيث توجد تراثات فلسفية مختلفة، واعتبارها متكافئة على قدم المساواة معا وأنها جميعا تعبر عن الإنسانية الواحدة الشاملة لهم جميعا» (سكارفشتاين وآخرون ١٩٧٨: ١ و٥)، وطبيعي أن وجود المنطقة التي يتحدث منها تمثل ثقافيّا وجغرافيّا نقطة التقاء بين الشرق والغرب، من شأنه أن يمثل قوة إضافية داعمة لهذا الرأي. وجدير بنا الإشارة إلى أننا نشهد موجة مماثلة للتحول عن النزعة المحلية القائمة على المحورية الغربية، وتتجلى هذه الموجة واضحة في أستراليشيا. وأُسست هذه الحركة عام ١٩٨٨ في صورة «جمعية أستراليشيا للفلسفة المقارنة». وجاء تأسيسها نتيجة التنامي القوي للاهتمام بالفكر الآسيوي بين جماعات فلسفية متمركزة حول أكسفورد ومقيمة في أستراليا ونيوزيلاند [٦].

بيد أن مارتن هيدغر هو الفيلسوف الأهم في القرن العشرين ممن لهم ارتباط بالشرق. وكتب عنه فقيه الإلهيات جون كوب يقول: «لعله أهم مفكر أنجبه الغرب معنيّ بالبوذية» (١٩٨٠: ١٩)، لكن اهتمام هيدغر بالفكر الآسيوي، الذي لازمه طوال حياته ليس واضحا في كتاباته المنشورة حيث الإشارة إليه فيها قليلة متناثرة. ويقول غراهام باركيس في ملاحظة له إن مثل هذا الاهتمام لن يكون مثيرا للدهشة في ظاهره، إذ نجد تناغما راسخا بين تفكير هيدغر والفلسفات الشرقية، ثم إن قراءة كتابه «الوجود والزمان» وكذا أعماله الأخيرة توضح لنا لماذا كان عليه أن يكتشف أن الطاوية وبوذية زن ملائمتان تماما (باركيس ١٩٨٧: ٩ و١٠٧). وأبدى هيدغر تشككا متطرفا إزاء

التراث المسيحي - الإغريقي الميتافيزيقي والقائم على المحورية اللغوية Logocentric (*)، ويرى أن هذا التراث بلغ ذروته في أنماط التفكير الحديث العلموي والتكنولوجي، علاوة على ما اقترن به من ميول لإضفاء طابع حسابي وموضوعي على الأشياء. ورأى أن هذا يدعونا إلى المقارنة بأنماط التفكير الشرقية، خصوصا الصينية واليابانية منها. ومن ثم لا غرابة إذ وجد هيدغر، شأن كثيرين من النقاد الآخرين للتراث الغربي، علاقة نسب مع التفكير المغرق في التأمل والحدس في كل من الطاوية وبوذية زن.

وتوجد بينة على أنه ومنذ ١٩٣٠ اطلع على أعمال الفيلسوف الطاوي شوانغ - تسو وأدرك الصلة الوثيقة بين فلسفة تسو وفلسفته هو. وعندما اطلع في فترة تالية على كتابات سوزوكي عن بوذية زن صاح في دهشة قائلا: «إنني إذا كنت فهمت سوزوكي على حقيقته فإن هذا عين ما كنت أحاول أن أقوله في كل كتاباتي» (الاقتباس من ستشراغ ١٩٧٠: ٢٩٥). وقاده بحثه عن لغة مناسبة «نفكر في الوجود» من خلالها بعيدا وعلى نحو مرحلي عن طرق صياغة المفاهيم التي صاغتها لنا الأنماط اللسانية الأوروبية إلى أنماط غير تمثيلية من النوع الذي تجده في المتون الفلسفية الآسيوية». وقضى حياته كلها في محاولة لتحريرنا من سجن المقولات الفلسفية الغربية، ومن أجل الكشف عن الوجود في «صفائه ونقائه». ودفعه هذا إلى التوجه نحو المفكرين التأمليين من أمثال لاو تسو وشوانغ - تسو. لذلك فإن من الأمور المهمة ذات الدلالة أنه في عام ١٩٤٦ شرع هو وباحث صيني في ترجمة كتاب طاو تي تشنغ، وعلى الرغم من أن هذا المشروع لم يكتمل إلا أنه مكنه، حسبما قال تلميذه أوتو بوغيلر، من أن يقابل بين بدايات التفكير الغربي وبدايات تراث عظيم من تراثات شرق آسيا. وهذا هو الذي حول لغة هيدغر إلى وضع نقدي وأضفى على تفكيره توجها جديدا. (في باركيس ١٩٨٧: ٥٢). وظل موقفه من

(*) المحورية اللغوية: افتراض أن الكلمات - اللغة يمكنها من دون أي إشكاليات أن توصل المعاني الماثلة في عقول الأفراد، مستمعين أو قراء، ويتلقونها بالأسلوب نفسه متحدثين أو مستمعين. معنى هذا أن للكلمات ثباتا باطنيا. واستخدم جاك دريدا وغيره من دعاة النقض أو التفكيك هذا المصطلح للإعراب عن الرغبة في التماس مركز أو ضمانة أصلية موثوقة لجميع المعاني التي ميزت فلسفة الغرب منذ أفلاطون. ويرى دريدا أن هذا المصطلح دال على فرض معياري في خطاب ثقافة الغرب. وهذا هو عين الفرض الذي هاجمه دعاة النقض، ويرفضونه بحجة أنه موقف غير دائم نظرا إلى أن الكلمات تحمل دائما آثارا لمعان سابقة كما توحي بكلمات أخرى تبدو مرادفة.. ثم إن هذا الضرب من التفكير الموروث - القائم على محورية اللغة - يكبت الاختلاف لمصلحة الهوية الذاتية والحضور الذاتي [المترجم].

الحوار بين الشرق والغرب منطويا على ثنائية نقيضية لأنه ما فتئ يشدد على الجذور الأوروبية لتفكيره. ويختلف هنا عن صديقه يوما ما ياسبرز الذي دعا إلى روح وحدة تجمع بين الشرق والغرب متجاوزة التاريخ. وذهب هيدغر إلى أن الفلسفة في جوهرها ظاهرة غربية وراوده الشك في شأن إمكان الانخراط في حوار بين الشرق والغرب ما دام نمط التفكير الأوروبي محتفظا بدوره في الهيمنة الكوكبية. وأبدى أثناء مناقشة مع فيلسوف ياباني ملاحظة مفادها أن لغة الحوار بين الشرق والغرب «حولت كل شيء إلى ما هو أوروبي»، وأن هيمنة الأساليب الغربية على التفكير، كما هو حادث الآن، أدت إلى «أَوْرَبَة الكوكب الأرضي بكامله، وكذلك أَوْرَبَة الإنسان» (هيدغر ١٩٧١: ٤، ١٥). بيد أنه، على الرغم من هذا، تراه في مرحلة متأخرة من حياته يؤكد أنه «بدا ضروريّا ضرورة ملحة المرة بعد الأخرى أن نجري حوارا مع مفكري العالم الذين نعتبرهم العالم الشرقي» (من باركيس ١٩٨٧: ٧) [٧].

الاستشراق في أمريكا

لكن أمريكا هي التي بلغ فيها تأثير الفكر الشرقي على الفلسفة الغربية أعظم درجاته [٨]، وازدهر هناك تراث من البحوث والدراسات والاهتمامات المعنية بالشرق، وذلك داخل مدارس للفلسفة منذ أواخر القرن التاسع عشر وقتما ضمنت جامعة هارفارد لأول مرة الفكر الهندي ضمن المقررات الدراسية الفلسفية، ولعل التأثير القوي للحركة الترنسندنتالية، التي نشأت وتطورت محليا، على المناخ الثقافي الأمريكي خلال هذه الفترة يمكن أن يفسر لنا ذلك التأثير القوي. هذا فضلا على ما بدا طبيعيا بالنسبة إلى الفلسفة الأمريكية في جهودها من أجل تحرير نفسها من ماضيها الأوروبي ومن ثم حاجتها إلى تحويل أنظارها إلى التراثات غير الأوروبية. وها هو دالي ريب يحدثنا عن تأثير الفلسفة الهندية في أمريكا، فيؤكد أنه منذ القرن التاسع عشر سادت أمريكا نزعة التعددية الفكرية التي شجعت على الالتزام بنهج مقارن في الفلسفة. ومن ثم ساعد هذا على مفارقة التراث الأوروبي المحض في التفكير (انظر ريب ١٩٧٠: المقدمة). وإن هذا الاتجاه المتطلع أكثر إلى الخارج يتجلى واضحا في كتب تاريخ الفلسفة الصادرة في أمريكا. ونراه أكثر وضوحا في كتاب ويل دورانت، وهو من أكثر الكتب مبيعا، وعنوانه «قصة

الفلسفة»، وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٢٦، وكذلك في كتاب «التاريخ العالمي للفلسفة» تأليف جي. سي بلوت، وأيضا في أعمال من مثل كتاب بول إدواردز «إنسيكلوبيديا الفلسفة» و«قاموس تاريخ الأفكار». وخصصت هذه الأعمال مساحة أكبر من أن توصف بالرمزية لعرض الفلسفات والأفكار الشرقية. علاوة على هذا صدرت في أمريكا خلال هذا القرن العديد من كتب التاريخ المخصصة للفلسفة الشرقية نذكر منها «الفلسفة الشرقية»، تأليف إف. غرانت الصادر عام ١٩٣٦، و«قصة الفلسفة الشرقية» تأليف إل.إيه بيك الصادر قبل كتاب غرانت بثماني سنوات. ويشير بيك إلى أن «قيمة فكر آسيا تتأكد أكثر فأكثر يوما بعد يوم عند مفكري الغرب» (١٩٢٨: المقدمة). ويستطرد ليؤكد ألا تصادم بين قيم الشرق والغرب بل إنها تتكامل، كما يؤكد أن التفاهم بين الأمم «هو المطلب الأكثر حيوية في الوقت الحاضر»، إذ بفضله يمكن للبشر أن يحققوا الأخوة فيما بينهم، وهي الهدف الذي نذر له كل معلمي الشرق والغرب حياتهم عن رغبة وطواعية (المرجع نفسه: المقدمة). وطبيعي أن هذه المشاعر، وكما رأينا سابقا، تمثل طابعا عاما لهذا النوع من الكتابة في القرن العشرين.

والحقيقة أن القصة تبدأ قبل ذلك بكثير. إذ كان جوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) أول فيلسوف أمريكي ذا قيمة بارزة أخذ الفلسفة الهندية على نحو جاد وأصبح قوة تنبيه مهمة أثارت اهتمام الفلاسفة الأمريكيين بالفكر الآسيوي. واكتشف أن الفيدانتا تمثل دعما مفيدا لرؤية عن المثالية الواحدية. واستخدم الميتافيزيقا الهندية سلاحا للهجوم ضد الآراء الواقعية والإثنينية السائدة. هذا على الرغم من أنه بعد أن قرأ شوبنهاور تحول اهتمامه إلى التعاليم البوذية عن الأخلاق. والجدير ذكره أيضا أن وليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) وهو زميل رويس في هارفارد، لم يكن مناصرا بخاصة للفكر الهندي، لكنه مع هذا قرأ الكثير من كتابات هذا الفكر وأشار مرارا إليه في محاضراته وكتاباته. ويقول رييب معلقا على هذا: «يمكن القول عن جيمس أنه كان منجذبا إلى الفكر الهندي وصادا عنه في آن واحد» (١٩٧٠: ٨١). وواضح أن تأكيده على التعددية وضعه في تناقض مع الواحدية الميتافيزيقية الهندية. كذلك فإن نظرته البرغماتية لم تهيئه مزاجيا لقبول نزعة السكينة المفترضة في البوذية. بيد أن محاضراته الشهيرة في غيفورد بعنوان «تنوع الخبرة الدينية» تكشف عن أن معرفته بالتراث الصوفي

الشرقي مكنته من أن يضع التراث الصوفي الغربي ضمن سياق كوكبي. وتمثل القصة التالية مؤشرا ذا دلالة على موقف جيمس وعقله المتفتح. وهذه قصة حضور فيلسوف بوذي من سيلان يدعى أناغاريكا دهارمابالا للاستماع إلى إحدى محاضراته في جامعة هارفارد عام ١٩٠٣، إذ قال البروفيسور جيمس للفيلسوف حين أبصره جالسا في القاعة:

> **«خذ مكاني، فأنت أكثر مني استعدادا وأهلية لكي تحاضر عن علم النفس». وتحدث دهارمابالا عارضا الملامح العامة للمذاهب البوذية الكبرى. وبعد أن ختم كلمته توجه جيمس إلى قاعة الدرس وأعلن قائلا: «هذا هو علم النفس الذي سيدرسه كل امرئ على مدى خمسة وعشرين عاما من الآن».**
>
> **(انظر فيلدس ١٩٨٦، ١٣٥)**

وزار الهند أيضا مرتين جيمس هوغتون وودز (١٨٦٤ ـ ١٩٣٥)، تلميذ رويس الذي درس الدين المقارن في أوروبا تحت إشراف ديوسن وماكس موللر. وألقى هوغتون محاضرات عن الفلسفة الهندية عام ١٩١٤، وقدم أول عمل أكاديمي مفصل وشامل في أمريكا عن الفلسفة الهندية بعنوان «نظام اليوغا في بتانجالي». وثمة فيلسوف آخر من هارفارد ألقى محاضرات عن الفلسفة الهندية، ونعني به دبليو. إي. هوكنغ (١٨٧٣ ـ ١٩٦٦). والمعروف أن هوكنغ في شبابه شارك في البرلمان الدولي للأديان المنعقد في شيكاغو. وعلى الرغم من أنه اتخذ موقفا ليس بعيدا عن النقد للفيدانتا والبوذية، فإنه استخدم الفلسفة والأفكار الدينية الشرقية وسيلة لإثبات نظراته ذات البصيرة النافذة. وكان داعية شديد المراس من أجل توسيع نطاق وأفق الفلسفة الغربية عن طريق الدراسات المقارنة. ونراه في خطابه الرئيسي الموجه إلى أول مؤتمر لفلاسفة الشرق والغرب المنعقد في هاواي عام ١٩٣٩ يؤكد أن مثل هذه الدراسات من شأنها أن تثبت لنا «إلى أي حد عقول البشر متماثلة في ظل جميع الظروف، و«أن فيض المعارف الجديدة عن الفلسفة الشرقية حري به أن يكون وسيلة قوية وفاعلة لكي نملك بقوة زمام مبادئ كونية وفاء لخيرنا» (من مور ١٩٤٦: ٢ و٤).

ويعتبر جورج سانتايانا (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) الفيلسوف الأمريكي الذي أولى الفلسفة الهندية خلال هذه الفترة أوثق وأشد اهتمام مباشر، ومن ثم كان «أهم متلق أصيل لجماع الفلسفة الهندية» (ربيب ١٩٧٠: ١٠٧). ونعرف أنه درس

الفلسفة في جامعة هارفارد حيث كان على اتصال بكل من رويس وجيمس، وهنا ومع هؤلاء تجلى اهتمامه بالفلسفة الهندية وبالبوذية. وتتمثل أهمية فلسفة فيدانتا الهندية في أنها هيأت له الفرصة ليؤسس نقطة ارتكاز مرجعية خارج الفلسفة الغربية والتي يستعين بها ليوضح آراءه هو في الميتافيزيقا. وبدت البوذية واضحة بخاصة في كتاباته عن الأخلاق حيث أراد أن ينشئ أخلاقا بديلة عن المادية والعقلانية السائدتين في عصره، وصاغ ما سماه «أخلاق ما بعد العقلانية التي كشفت نواقص النزعة الأنانية وأكدت بدلا من ذلك على قيم التوازن الباطني والتعاطف مع الآخرين. واعتقد أن البوذية من حيث هي مذهب قائم على الفداء والخلاص تعد أسمى من المسيحية نظرا إلى أنها تعمل على تهدئة الانفعالات والإرادة بدلا من إثارتهما، وتولد حالة من السلم والتحرر الباطنيين [٩]، وحري أن نذكر أيضا أرفنغ بابيت (١٨٦٥ ـ ١٩٣٣)، وإن لم يكن فيلسوفا بالمعنى الدقيق للكلمة. إلا أنه أثر تأثيرا واضحا في المناخ الفكري الأمريكي في زمانه. ويذكره الباحثون خصوصا بسبب حربه ضد نفوذ روسو والرومانسية. ولكن الشيء الذي ينساه هؤلاء غالبا أنه درس السنسكريتية في جامعة هارفارد، ثم نذر زمنا طويلا من حياته لدراسة البوذية، وترجم نصا بوذيا من لغة بالي بعنوان الدهامابادا [*]، واعتمد اعتمادا كبيرا على التعاليم الهندية بغية إحكام صياغة مذهبه المسمى «المذهب الإنساني الجديد»، وهو عبارة عن نظرة أخلاقية هدفها يماثل هدف سانتايانا، وهو محاربة القيم الصناعية والنفعية في أيامه.

ويتجلى تميز الفلسفة الأمريكية مقابل التراث الشرقي واضحا، خصوصا في ما شهدته أمريكا من ميلاد وحتى نضج ما يسمى «فكر السيرورة»، وهذه مدرسة فكرية قدمت فيها الأفكار الشرقية، خصوصا الأفكار البوذية دورا مهمّا. وتمثل فلسفة السيرورة تحديا مباشرا لتراث محوري للفلسفة الغربية يعود بنا إلى أرسطو. والمعروف أن تراث أرسطو ينبني على الاعتقاد بأن العالم المادي مكون من كيانات أساسية هي جواهر قائمة أبدا بمعنى أنها كيانات متمايزة ووجودها ممتد

(*) الدهامابادا: وتترجم أحيانا «طريق دهارما». وهي مخطوط بوذي يضم ٤٢٣ بيتا من الشعر قالها بوذا في مناسبات أغلبها عن الأخلاق. ويعتبر أهم أقسام أدب الثيرافادا ومكتوب بلغة بالي Pali، وهي شكل من أشكال اللغة الهندية غير السنسكريتية. ولغة بالي هي اللغة الأصلية التي كتبت بها المخطوطات البوذية في الجنوب. ودهارما في البوذية والهندوسية الشريعة أو المبدأ المنظم للكون والسلوك الفردي الذي يلزم أن يأتي متسقا مع هذا المبدأ الذي يحدد واجبات وحقوق المرء في الطائفة وداخل المجتمع المثالي [المترجم].

مع الزمان، ونرد إليها في نهاية المطاف جميع الظواهر المعقدة. أما فلسفة السيرورة فهي على النقيض، إذ ترى أن المكونات الأساسية التي يتألف منها الواقع هي أحداث أو عمليات ـ سيرورات. ومن ثم ننظر إلى الواقع باعتباره أشبه بنهر دافق أبدا، دينامي وفي حركة دؤوبة، وبالتالي فإن التغيرات التي ندركها ليست مجرد إعادة خلط وترتيب جسيمات هي جواهر ثابتة لا تتغير، بل هي على نحو من الأنحاء خلاقة لما هو جديد جذريا، واستلهم هذا الفكر رؤيته من هيراقليتس ومن الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون، ويمثل أسلوبا في التفكير ازدهر أساسا في أمريكا واقترن بأسماء مثل بيرس وجيمس وديوي، لكنه ارتبط بشكل جوهري بفكر إيه. إن. وايتهيد وتشارلز هارتشورن. والجدير الإشارة إليه أن وايتهيد لم يدرس الفكر الشرقي دراسة عميقة، بل ولم يتأثر به تأثرا واضحا ومهما، لكنه اكتشف مصادفة وجه القرابة بين تفكيره هو الميتافيزيقي وبين أشكال معينة من الفلسفة الشرقية خاصة البوذية ورؤيتها عن الوحدة العضوية واهتمامها البالغ بالتغير دون الجوهر الثابت (١٠). هذا على عكس الحال بالنسبة إلى تشارلز هارتشورن الذي يعتبر الشارح الرئيسي لفلسفة السيرورة، إذ توافرت له فرصة الاطلاع الواسع على البوذية وكان معنيّا أكثر من وايتهيد بتحقيق تكامل بينها وبين تأملاته الخاصة. إذ اكتشف في البوذية أسلوبا في التفكير عن العالَمين المادي والذهني استبقت به من نواح كثيرة نهج فلسفة السيرورة. ومن ثم دعا إلى دراسة البوذية لتكون أداة تصحيح لأخطاء متوطنة في الفلسفة الغربية الناجمة عن آرائها منذ البدء عن الجوهر. وكتب في هذا يقول: «تؤلف الجواهر الثابتة في عالم حي حالة من الفوضى الأولية على نقيض كل من المنطق والحياة. وهذه حقيقة يضعها في الاعتبار آلاف لا حصر لهم من البوذيين على مدى ألفي عام. وحري بنا بعد طول المسيرة أن ننضم إلى ركب البوذيين من حيث إدراك أن الفرد الثابت إنما هو مجتمع أو متتالية من المناسبات «المصطلح عن وايتهيد» وليس جوهر ـ روح» (هارتشورن ١٩٧٠: ٨٧، ٨٨). وأعاد إن. بي. جاكوبسون صقل وتطوير الكثير من هذه الأفكار. ويعتبر جاكوبسون أحد الشارحين حديثي العهد لفلسفة السيرورة، إذ يرى أن البوذية استبقت بأكثر من ألفي عام جهود سلسلة كاملة من فلاسفة الغرب ـ برغسون وديوي وداروين وفخنر وجيمس وهارتشورن ووايتهيد وبيرس، ذلك أنها سابقة عليهم في تفسير وتحليل العالم في صورة أحداث من حيث الأشكال المتجانسة معا الوليدة والمبتكرة (جاكوبسون ١٩٨١: ٤٨) (١١).

النزعة العالمية

من المفيد، ونحن نناقش تطور الاتصالات الفلسفية مع الشرق خلال هذا القرن، أن نفكر في سلسلة متوالية من ثلاث مراحل. ولنا أن نسمي هذه المراحل الثلاث «العالمية والمقارنة والتأويلية» على التوالي. ولا تمثل هذه مراحل متمايزة ومنفصلة، ذلك لأنها تتداخل إلى حد ما زمانيا ومفاهيميا. بيد أنها مع هذا تغدو تقسيمات ملائمة توخيا للتبسيط وفهم تطورات معقدة طرأت على الفكر الفلسفي خلال الفترة الأخيرة.

ويمكن تعريف «العالمية» بأنها البحث عن فلسفة عالمية واحدة تجمع معا وتؤلف ما بين التراثات الفلسفية المختلفة للشرق والغرب. وهذا نهج له سلسلة نسب سابقة تمتد حتى ليبنتس، وكثيرا ما يرتبط بالبحث عن ما سماه ليبنتس نفسه «الفلسفة الدائمة» ويهدف إلى اكتشاف بعض الفروض الأساسية المشتركة بين التراثات المختلفة ومن ثم نبني عليها مذهبا كوكبيًا للفكر الذي من شأنه ليس فقط الجمع بين الفلاسفة والتوفيق بينهم، بل وربما يسهم أيضا في عقد نوع من المصالحة والتوفيق الثقافي والسياسي بين الأمم. وهناك حتما صور مختلفة لهذه الرؤية تتراوح ما بين البحث عن مذهب فلسفي كوكبي واحد ووحيد وحتى صياغة منهج بحث من شأنه أن يمكن الفلسفات المختلفة من التواصل معا على نحو مثمر. بيد أنها جميعا تشارك في الاعتقاد أن الفلسفة الغربية ظلت طوال حياتها وحتى الآن محصورة في نطاق ضيق محدود داخل الحدود الأمريكية الأوروبية. وتؤمن معا كذلك بأن ثمة حاجة ملحة للخروج من هذا الحصار. ونلحظ أن هذه الضرورة الملحة لم تنبثق وتصدر من داخل الفلسفة وحدها التي ترى أن مصلحتها ووضعها الصحي يقتضيان الانطلاق إلى نطاق أوسع بكثير، بل إنها انبثقت أيضا من خلال المطالبات بنظام عالمي جديد، تحولت خلاله مواقع الحدود الثقافية القديمة، وأصبحت الشعوب والأفكار تتداخل فيما بينها بشكل جديد وعلى جميع الأصعدة. ويرى البعض أن المثل الأعلى لمجتمع عالمي يتجاوز كثيرا حدود الضرورة الفلسفية. لذلك فإنه ضرورة تاريخية ونتيجة حتمية للتقارب السياسي والاقتصادي والثقافي. ويقول أحد الفلاسفة في هذا الصدد: «البشرية على أعتاب الدخول إلى مرحلة جديدة من التطور، مرحلة ذات بعد أسمى وأرقى من الوعي حيث التمايز بين فلسفة شرقية وغربية، أمريكية وصينية سرعان ما يصبح إرثا من تراث الماضي» (ساهر ١٩٦٩: ٢٦١).

وإذا نظرنا من الناحية التاريخية والجغرافية إلى النزوع العالمي داخل إطار الفلسفة نجد أن له مركزا محددا تماما يقع في مركز الشرق ـ الغرب بجهوده الاستثنائية داخل جامعة هاواي. وتتمثل لحظة البداية الحقيقية في مؤتمر فلاسفة الشرق ـ الغرب المنعقد في هونولولو عام ١٩٣٩، ويعتبر تشارلز مور القوة الدافعة وراء هذا المشروع. وإذا كانت هذه النظرة العالمية قد اتسع نطاقها وانتشرت بوسائل عديدة على مدى السنوات إلا أن الدافع الأولي انبثق عن إيمان مور الحماسي بالحاجة الماسة إلى أن ينخرط فلاسفة من الشرق والغرب في حوار معا، ومن ثم العمل على صياغة مركب أو صيغة مشتركة من الشرق والغرب، بل وصياغة فلسفة عالمية. ونراه في تصديره لوقائع المؤتمر الأول يتحدث بجرأة عن «بعث جديد». وقرر بوضوح لا مزيد عليه أن الهدف الأساسي من المؤتمر هو «تحديد» إمكانية وضع فلسفة عالمية من خلال صيغة مشتركة تجمع المثل العليا وأفكار الشرق والغرب. وأوضح أن الدافع وراء هذا الهدف هو حاجة الغرب للالتزام بـ «منظور أوسع»، منظور يمثل الشرق في داخله مصدر إلهام» (مور ١٩٤٦: التصدير). وهنا، كما هي الحال في مواضع أخرى، نلحظ أن دوافع مور ليست أكاديمية خالصة، بل يدفعه بوضوح التزام شخصي عميق إزاء ما سماه «نظام عالمي دولي وكوكبي الثقافة حقًّا: حيث تلتئم فيه المفاهيم الأساسية المتباينة والقيم الناتجة عن الثقافتين وقد اتحدتا في حضارة عالمية واحدة» (المرجع نفسه: ٢٣٤).

والتقط إف.إس سي نورثروب بعضا من رؤية مور الباكرة. ويعتبر نورثروب أكثر فلاسفة أمريكا تميزا وتأثيرا خلال فترة منتصف القرن، ومن ثم الأقدر على صياغة إطار نظري للمقارنة بين الفكر الشرقي والفكر الغربي. وبدا له أن التفاهم العالمي الذي لم يكن للأسف متوافرا وقت انعقاد مؤتمر هاواي الأول، يستلزم فلسفة موحدة تحتوي على جميع الفلسفات القائمة. وقدم في كتابه «لقاء الشرق والغرب» رؤية تفيد بأن ثمة فوارق أساسية بين الشرق والغرب من حيث أساليب التفكير وهي مع ذلك تكمل بعضها بعضا، ويمكن التوفيق بينها عن طريق التحليل الفلسفي. ونظرا لما يتميز به من حدة فلسفية أكثر من مور، فقد أدرك حقيقة العثرات المنهجية التي تعيق محاولات الجمع بين الشرق والغرب معا. وأدركها على الأقل إلى الحد الذي أوضح له ضرورة صياغة إطار فلسفي يمكن أن تبدأ من خلاله

وفي ضوئه الدراسات المقارنة بين الشرق والغرب. وفي سعيه من أجل إنجاز هدفه مايز بين مفهوم «الحدس» ومفهوم «الافتراض الأولي» أو «المسلمة»، وطبقهما على التفكير الشرقي والغربي على التوالي، مؤكدا أن كل مفهوم يمثل وجها متكاملا ومكملا لنظرة فلسفية جامعة. ويرتكز هذا النهج الجامع على فكرة أن وضع الفوارق في وضع الأقطاب المتناقضة لن يصادف قبولا كثيرا اليوم. ويمثل تحليله للفوارق الشاملة بين العقليات الشرقية والغربية وبأي المعايير نوعا من التبسيط المخل الذي يحدث تشوشا لا مزيد عليه. وحظيت أفكاره بنقاش واسع النطاق وأسهمت كحافز قوي من أجل حوار الشرق - الغرب. وينبني فكره على الاقتناع بأن تعزيز التفاهم العالمي يستلزم فلسفة موحدة. واختتم مساهمته في مؤتمر ١٩٣٩ بإعلان مدوٍّ عن إيمانه، إذ يقول:

> **يبدو لي أنه مع التطورات المستقلة التي تجري في الشرق والغرب ستبدأ في الظهور والتحدد فلسفة جديدة وأكثر شمولا. وهذه الفلسفة الجديدة إذا ما وسّعت من آفاق نظرة وقيم كل طرف من أطراف العالم بحيث تتسع لنظرات وقيم الطرف الآخر يمكن أن تصبح معيارا موثوقا به لتحديد الجيد الملائم لنظام عالمي شامل حقًا لدول العالم والرؤى العالمية، بحيث تتحد فيه المفاهيم الأساسية المتباينة والقيم المترتبة عليها في كل من الثقافتين العظيمتين وتؤلف جميعها حضارة عالمية واحدة ووحيدة.**
>
> **(من مور ١٩٤٦، ٢٣٤)** [١٢]

وانعقد مؤتمر ثان لفلاسفة الشرق والغرب في هاواي عام ١٩٤٩ تحت عنوان «محاولة للوصول إلى مركّب أو جميعة فلسفية عالمية». ويعود مور ليؤكد ثانية في تقريره أن «المشكلة العامة التي تواجه المؤتمر هي دراسة إمكان بناء فلسفة عالمية عن طريق جميعة تضم الأفكار والمثل العليا عن الشرق والغرب. وأن هذه الجميعة مؤهلة، مع هذا، لاستبعاد فكرة «فلسفة واحدة متجانسة على نحو صارم»، وذلك لمصلحة ما وصفه «وحدة متناغمة» بحيث يمكن تحقيق التجانس بين مواضع الاهتمام والأطر المختلفة «في صورة وجهات نظر متكاملة» (مور ١٩٤٩: ٧٢٤)، لكن يبدو أن مزاج المؤتمر الثاني، وعلى الرغم من عنوانه، تحول بعيدا عن فكرة بناء

جمعية فلسفية عالمية شاملة واتجه إلى تشجيع حوار مفتوح. وثمة ما يؤكد تنامي إدراك وجود مشكلات منهجية تحول دون إنجاز مثل هذا المشروع القائم على نظرة عالمية.

وما فتئ موضوع النظرة العالمية والمثل الأعلى لنوع ما من الجميعة التي تؤالف بين الشرق والغرب تجد من ينادي بها ويعبر عنها في مؤتمرات هاواي وفي صحيفة «فلسفة الشرق والغرب» التي انبثقت عن هذه المؤتمرات. ظل المثل الأعلى قائما حيا، وإن اختلف منهجيّا إلى حد ما، ونجده يتردد في تفكير فلاسفة من أمثال دافيد ديلوورث الذي نادي من أجل «خبرة تأويلية (هرمنيوطيقية) مقارنة جديدة لكي نتمكن من فهم وتقييم المتون الرئيسية للفلسفة العالمية» (ديلوورث ١٩٨٩: ٦)، وحدد لنفسه هدفا يتمثل في صوغ «بنية تصنيفية عالمية» تكون شراكة بين المتون الفلسفية لمختلف الثقافات والتي يمكنها أن توفر لنا «صورة واحدة مشتركة جامعة للنصوص» بحيث يتسنى لنا أن نجمع النصوص الفلسفية العالمية الكبرى في «أفق رؤية واحدة» (المرجع نفسه: ٦، ٧)، ومع هذا حدث تحول تدريجي عن محور التأكيد والاهتمام، وذلك خلال السنوات التالية للحرب، وانصرف الاهتمام عن بناء فلسفة كوكبية إلى أهداف أكثر تحديدا تتمثل في عقد فلسفة مقارنة. وتميز هذا التحول خلال السنوات الأخيرة بتعاظم مشاعر النفور تجاه «السرديات الكبرى» ونقد الأهداف «التأسيسية» التي أصبحت مقترنة بالمسلمات الكلية لفلسفة التنوير الأوروبية. وتبدو النظرة الكلية، بغض النظر عن الاعتبارات الفلسفية المحضة، وكأنها تحمل وصمة المحورية الأوروبية، التي تزداد وضوحا أكثر فأكثر ونحن نعيش عصر التأمل الأيديولوجي لمراجعة الذات. وتبدو كذلك استطرادا لسلطة الفكر الغربي حتى بعد أن فقدت هذه السلطة المساندة الإمبريالية لها. ووصل الأمر إلى حد أن مور غير موقفه هو نفسه منذ انعقاد مؤتمر فلاسفة الشرق والغرب لعام ١٩٦٤، حيث حدد أهداف المؤتمر أنها دراسة ومحاولة التغلب على سوء الفهم والتناقضات وثيقة الصلة والمشتركة بين الشرق والغرب. وتحدث في ملاحظاته الختامية بعبارات شديدة التواضع عن الحاجة إلى «فهم متبادل أفضل» وإلى نظرة فلسفية تنأى بنفسها عن الفكر المحلي ضيق الأفق وعن النزعات القومية (مور ١٩٦٨: ٦ و٥٤٨) [١٣].

الفلسفة المقارنة

على الرغم من أن فكرة تأسيس مقارنات بين الفكرين الشرقي والغربي كانت قوة دافعة فعالة حافزة للدراسات الاستشراقية منذ القرن السابع عشر فإن مبحث دراسة الفلسفة المقارنة لم تكتمل صياغته صراحة إلا في عشرينيات القرن العشرين على يد الفيلسوف الفرنسي بول ماسون ـ أورسل (١٨٨٢-١٩٥٦) [١٤]. ونراه في كتابه «الفلسفة المقارنة»، الذي أصبح نصّا مؤثرا في فرنسا خلال فترة ما بين الحربين، يتتبع من كثب أهداف وضعية كومت، زاعما أن المنهج المقارن سيصبح الشرط الذي لا غنى عنه لتطوير فلسفة علمية حقيقية. ويعني هذا في المحل الأول التعامل مع التراثات الفلسفية للحضارات العالمية باعتبارها جميعا على قدم المساواة. ويبرر هذا بقوله «ليس لأي فلسفة الحق وحدها أن تتصدر ما عداها باعتبارها محايثة للعقل البشري، ومن ثم شاملة لكل قضاياه، لذلك فإن الفلسفة لن تبلغ درجة الإيجابية الموضوعية ما دامت بحوثها مقتصرة على فكر حضارتنا نحن» (ماسون ـ أورسل ١٩٢٦: ٣٥ و٣٣). ويعني أيضا الإقرار بأن فلسفات الحضارات المختلفة عبرت عن عقليات مختلفة، ومن ثم لا يمكن فهمها على نحو نقي لا تشوبه شائبة تأسيسا على المقولات الأوروبية. والجدير ذكره أنه استقى هذه النظرة من معلمه لوسيان ليفي ـ برول، وهي النظرة التي قادته إلى الاعتقاد بأن المقارنات تكون أهم قيمة كلما تعاظمت الفوارق بين التراثات موضوع البحث. ودعا إلى الكشف عن مظان التناظر والتباين وعقد مقارنات بين الرؤى الفلسفية النافذة والتقنيات المميزة للتراثات العظمى لكل من أوروبا والصين والهند. وعقد الأمل على أن يفضي بنا هذا إلى بيان أن الفلسفة المقارنة لابد أن تقودنا في النهاية إلى فهم «لوحدة العقل البشري مع كثرة أوجه هذه الوحدة». وذهب ماسون ـ أورسل إلى أن هذا المشروع «كفيل بأن يحقق تقدما لا حدود له» (المرجع نفسه: ٢٠٠ و٢٠٣).

لكن، وكما هي الحال في بحث سي. إيه مور عن فلسفة عالمية شاملة، فإن مثل هذه المهام الطموحة التماسا للفلسفة المقارنة أصبحت بمرور السنين وعلى نحو مرحلي أكثر اعتدالا وانتشارا. ومثلما أن الفلسفة بعامة تراجعت أكثر فأكثر عن ادعاءاتها من أجل هيمنة فكرية كوكبية، والتزمت

دورا أكثر نقدية وتكميليّا، كذلك كانت حالها بالنسبة إلى علاقتها مع الفكر الشرقي إذ طامنت من خططها الكبرى السابقة وقنعت بتبني موقف أكثر تواضعا بكثير. واكتفت هنا بالتعامل مع المفاهيم المفردة أو مع المفكرين كلا على حدة، وبذل الجهد ابتغاء إنجاز أهداف محددة بدقة وإحكام. ويعني هذا التأكيد على أنشطة من مثل المقارنة بين فلاسفة أفراد، كأن تعقد مقارنة بين كونفوشيوس وأرسطو، أو منشيوس وتوما الأكويني، أو سناكار وسبينوزا، أو كانط أو برادلي، وكذا بين ناغاروجنا ونيتشه، أو هيدغر أو دريدا أو دوغين وهيدر، ويعني كذلك عقد مقارنات بين المذاهب الفكرية الشرقية والغربية من مثل أدفيتا فيدانتا مع المثالية المتعالية «الترانسندنتالية»، وسبينوزا مع بوذية المهايانا، والأفلوطينية والوجودية. واتجهت الدراسات من هذا النوع إلى التركيز أكثر فأكثر على مفاهيم وأفكار محددة من مثل الذات والسببية والشك، وعلى قضايا مرتبطة بنظرية المعرفة وفلسفة العقل والأخلاق. ومع هذا لا يزال هناك ميل بين المشاركين في هذا المضمار من أجل تصور أن هذه الأهداف المحدودة لها أهمية اجتماعية وتاريخية أوسع نطاقا بكثير. ويؤمن كثيرون من المشاركين في هذا الجهد بالرأي القائل إن الفلسفة المقارنة في وسعها أن تهيئ لفلاسفة الغرب إمكان إعادة التفكير في مسلماتهم حين يضعونها ضمن سياق أوسع. مثال ذلك أن ستيفن كولنز في دراسته عن مذهب اللانفس البوذي no – self يقترح أن ندرس القضايا الفلسفية الخاصة بالذاتية الفردية من منظور متداخل الثقافات، إذ بذلك يصبح بالإمكان أن نوسع قليلا من آفاقنا الثقافية التي حدد في ضوئها كل من حسنا المشترك وفلسفاتنا أفكارهم عن الشخص وعن الذاتية الفردية (١٩٨٢ : ٣). ويمضي آخرون شوطا أبعد من ذلك. مثال ذلك بن ـ آمي سكارفشتاين يؤكد، كما رأينا سابقا، أن الفلسفة من خلال الدراسات المقارنة يمكنها التحرر من النظرة المحلية الضيقة، وتهيئ إمكان التعبير عن المثل الأعلى «لإنسانية واحدة» (١٩٧٥ : ٥). وها هو تروي ويلسون أورغان يحدثنا بعبارة تنطوي على قدر من التشاؤم ويقول إذا كان الحافز الأصلي للفلسفة المقارنة هو الفضول الفكري فإن حافزنا الآن هو البقاء، وأننا «بحاجة إلى النظر فيما وراء الغرب من أجل العلاج» (١٩٧٥ : ٧) [١٥].

وقد يكون من المفيد، لكي نوضح نهج المقارنة، أن نلقي نظرة عجلى على فيض الأمثلة. أولا المقارنة التي عقدها كريس غودمونسين بين البوذية وفتغنشتين. إنه كفيلسوف يؤمن بالمنهج التحليلي، وبحكم تمرسه ومهنته اتجه بدافع من اهتمام شخصي إلى البوذية إيمانا منه بأن بناء مركب أو جميعة من الاثنين يهيئ إمكانات فلسفية مهمة. ورأى أن هذه الإمكانات ستكون عن يقين مصدر تنوير لطرفي المعادلة على الرغم من الفوارق التاريخية بين الاثنين. واستهل دراسته بأنه أنكر إمكان أي تأثير تاريخي للبوذية على فتغنشتين. وهذا رأي خاضع للبحث والتدقيق عدة مرات بسبب إعجاب فتغنشتين بشوبنهور، لكنه رفض في الوقت نفسه رأي إدوارد كونز، وهو رأي غير توفيقي ويرى أن التوازيات بين الفكر الشرقي والغربي مسألة زائفة. ونراه في اتساق مع ماسون ـ أورسل يؤكد أن فارق السياق والخلفية هو ذاته «الذي يجعل الأمر كله شديد الأهمية» (غودمونسين ١٩٧٧: المقدمة). وتحتل بؤرة اهتمامه بخاصة فلسفة مادهياماكا (*) أو فلسفة الطريق الوسطي للفيلسوف ناغارغونا. ويعتقد أن هذه الفلسفة استبقت بحوالي ١٨٥٠ عاما «الكثير جدّا» مما قاله فتغنشتين (١٩٧٧: ١١٣). وهكذا يرى غودمونسين أن فلسفة مادهياماكا معنية في الجوهر باللغة، وتبحث، مثلما هي حال تفكير فتغنشتين، عن سبل تحريرنا من الخيالات النحوية التي نقع في شركها. ويذهب الاثنان إلى أن المعاني التي تنقلها اللغة لا تقودنا إلى جوهر الأشياء بل هي فقط مواضعات واتفاقات، ألعاب لغوية بنيت اجتماعيّا نخلقها نحن وتضللنا بدفعنا إلى خيالات، كأن نتخيل على سبيل المثال أن العقل أو الذات كيان واقعي ثابت أبدا. لذلك فإن هدف الاثنين ليس نقل الحقائق عن العالم بل تحريرنا من حالات الاستحواذ المرضية التي نثبت معها من دون تغيير، ومن ثم تهيئ لنا نوعا من العلاج للشفاء من أمراض اللغة. وإن الشيء المهم بخاصة فيما يتعلق بمجمل نهج غودمونسين أنه يوضح لنا السبيل الذي يمكن من خلاله «للهرمنيوطيقا»، أو التأويل البوذي، أن يحل محل فيلسوف غربي حديث من خلال منظور جديد متطور. ثم إنه علاوة على هذا يلقي ضوءا على طريقة بناء وتجديد البوذية ذاتها أثناء مرورها عبر صمام الاختزال المعني بتغيير الاهتمامات الفلسفية الغربية. وذلك لأن القضية التي يؤكدها هي أن

(*) Madhyamaka أو فلسفة الطريق الوسط. وهي الفلسفة المحورية في التراث الثقافي لبوذية المهايانا. وتعنى بطبيعة الظواهر واللغة. وطور هذه الفلسفة الفيلسوف البوذي في التبت ناجاروجنا. وتشتمل بوذية الماهايانا على تيارين فلسفيين رئيسيين. والتيار الثاني يسمى يوجا كارا [المترجم].

الإنجاز الذي حققه فيتجنشتين في تحول مسار فلسفة اللغة يهيئ الأساس لتأويل جديد للبوذية. وإن هذا التأويل سيحل محل أساليب التناول الكانطية والمثالية التي هيمنت على التفكير الغربي بشأن الفلسفة الهندية في مجملها منذ العصر الرومانسي (١٦).

ويتردد صدى نهج غودمونسين خلال السنوات الأخيرة في عدد من الدراسات المقارنة الأخرى خاصة ما يتعلق منها بفلسفة نيتشه الذي لا يزال هو المفكر الغربي الآخر الذي انعقدت مقارنات بين فكره والبوذية. وتوضح الحالة السابقة أن الفيلسوف ناغارجونا هو الشريك المفضل. إنه في الحقيقة مفكر انعقدت حوله مرات ومرات خلال السنوات الأخيرة دراسات مقارنة. ويرى أعضاء شبكة الخطاب التفكيكي أن نيتشه نفسه هو السلف الأول. وأن الشيء الذي ثبت أنه في حاجة إلى اهتمام خاص في ما يتعلق بهذا المفكر الهندي، فيلسوف القرنين الثاني والثالث، هو طريقة النظر إليه باعتبار أنه يركز على عوامل الالتباس والغموض المتأصلة في اللغة واستخدمها ليؤكد منظورا نقديا عاما. وغني عن البيان أن هذا مشروع يحمل ما هو أكثر من مجرد تشابه عابر مع نقد نيتشه لأساليب التفكير الغربي التقليدية. ولهذا يدفع غلين تي. مارتين على سبيل المثال إلى أن:

> **التحليل الجدلي عند ناغارجونا للمقولات المشتركة التي يفهم الناس من خلالها الوجود يحمل دلالات راديكالية. ونلحظ أنها تناظر إلى حد ما تحليلات فلسفة نيتشه التي تفضي فيها العملية التفكيكية في نهاية المطاف إلى التحقق من أن كلاً من الوجود اليومي والمقولات التي نفهم بها هذا الوجود تنطوي على تناقض ذاتي وعدم اتساق.**
>
> **(من باركيس ١٩٩١، ٩١)**

وسرعان ما أوضح مارتن أن كتابات ناغارجونا صادرة عن خلفية تاريخية مختلفة تماما، وتحمل في ظاهرها أغراضا مختلفة للغاية. إذ بينما هدف نيتشه التأمل والحث على تحويل الثقافة الأوروبية في عصر العدمية الوليدة، فإن هدف ناغارجونا هو الانعتاق من أسر المعاناة الناجمة عن تشوه فهمنا. ومع هذا فإن منهج ناغارجونا معني بالمثل بما وصفه مارتن بالتفكيك الجدلي للمقولات المحورية التي تغوينا من خلال اللغة لقبول ما تقدمه لنا من «بني الفكر» في صورة حقائق (المرجع نفسه

ص٩٩-١٠٠). ويلتقي المؤلفان من حيث موضوع الاهتمام العميق بالإنسانية. ذلك أن ناغاروغنا ونيتشه، كما يوضح مارتن، كلاهما متورط في مشكلة التحرر من العبودية. علاوة على هذا فإن القوة الحافزة للنهج النقدي عند كل من ناغاروغنا ونيتشه ليست نوعا من الشك المناهض للدين، بل «فتح الأبواب على مصراعيها لإمكانات إبداعية لم نسمع عنها من قبل، ولكنها كامنة داخل الموقف الإنساني» (المرجع نفسه: ١٠٩). وهذه فكرة سوف نعود إليها في الفصل الأخير. وثمة اعتبارات مماثلة نلحظها تظاهر مقارنات أبعد احتمالا بين نيتشه والطاوية. تبدو الطاوية للوهلة الأولى شديدة الألغاز والغرابة بحيث لا يمكن تصور أي علاقة ذات فائدة يمكن أن تنشأ بينها وبين نيتشه، لكن الطاوية، مع هذا، تؤكد ما هو تقليدي ومتواضع عليه، ومن ثم مضلل، فيما يتعلق بطبيعة اللغة. وتؤكد كذلك ضرورة العودة إلى علاقة أوثق وأكثر مباشرة مع الطبيعة. ونجد لهذا كله أصداءه في تفكير نيتشه. ويقول في هذا الصدد الفيلسوف الصيني تشن غوينغ «نجد عند كل من نيتشه والفيلسوف الطاوي شوانغ ـ تسو شذوذا عميقا وفردية صارمة يقودان كلا منهما إلى أن يكونا ناقدين شديدي القسوة للتراث التاريخي عند كل منهما والقيم التي ورثاها» (انظر باركيس ١٩٩١: ١١٥، ٢٩). ويمثل مفهوم الفردية المحور أيضا في مقارنة عقدها روجر أميس. يقول: «ليس عسيرا ملاحظة تناغم بين إرادة القوة عند نيتشه... والفكرة الكلاسيكية الصينية عن «الواقع العملي» أو دو (المرجع نفسه ١٤٦). إن الأرضية المشتركة هي فكرة التحول الذاتي مع كل من إرادة القوة و«دو»، كلاهما يشير إلى مثل أعلى أسمى للتثقيف الذاتي والانتصار على التراث.

وطبيعي أن الدراسات المقارنة من هذا النوع تصدر بدافع حوافز متباينة، وتجد لها مكانا في خطط فلسفية متنوعة، لكن الشيء الجدير بالملاحظة في الكثير من مثل هذه الحالات أن معالجة الفكر الشرقي لم تكن مجرد معالجة لاكتشاف جديد مهم مثل اكتشاف مفكر غربي غير مشهور، بل جاءت المعالجة كأنها تأمُّل في التراث الغربي ذاته. ويوضح هذا غراهام باركيس في معرض الحديث عن نيتشه، إذ يقول «تركز مثل هذه الدراسات تحديدا على قضية تتعلق بنهاية التراث الميتافيزيقي الغربي. وهذه قضية ارتبط بها كل من

فتغنشتين وهيدغر وكذا نيتشه. وإن مسألة محاولة نيتشه تحرير نفسه من التراث الميتافيزيقي الغربي كان يمكن أن تحظى بتركيز أكبر لو أوضحنا أن فكره متطابق مع طرق تفكير... منبثقة عن تراث غريب تماما» (١٩٩١: ١٥).

النهج «الهرمنيوطيقي» التأويلي

النهج التأويلي «الهرمنيوطيقي» الذي سميته المرحلة الثالثة في الحوار الفلسفي بين الشرق ـ الغرب، انبثق عن النهج المقارن ويرتبط به من نواح كثيرة ارتباطا وثيقا. إنه مثل النهج الآخر يحاول تأسيس علاقة بين الأفكار والحركات الشرقية والغربية، بيد أنه يتجاوز الأهداف الباكرة للدراسات المقارنة وذلك بالبحث بصراحة أكبر عن وسيلة لجذب الشرق في مضمار الدراسة الفلسفية، وتطوير موقف أكثر انعكاسا على الذات وأكثر نقدا لها. ومن ثم عمل على دفع هذه الدراسات للمشاركة في الحوارات المعاصرة بشأن اللغة وحدود الخطاب الفلسفي. وهكذا بينما تراه من ناحية يستلزم الوعي بالفوارق الثقافية والتاريخية، يشجع في الآن نفسه على احتواء الفكر الشرقي داخل فلك الجدل الفلسفي الراهن سعيا قدر المستطاع لمعالجته باعتباره جزءا مما سماه ريتشارد رورتي «مداولات البشرية، بدلا من اعتباره «الآخر» الغريب. إذ إن هذا الأخير يستلزم قفزة فكرية تتسم بقوة خاصة للتلاقي.

وتكشف الملاحظة التالية التي قالها إليوت ديوتش عن بعض قوة هذا النهج الهرمنيوطيقي:

> **نحن على استعداد للسعي من أجل أهداف جديدة في مجال الفلسفة المقارنة، وأن نضع الفلسفة المقارنة في خضم التيار الرئيسي للفكر الإبداعي ـ الشرق والغرب... حري بالطلاب الدارسين أن تتهيأ لهم القدرة على دراسة الفكر الآسيوي لغرض محدد وهو إثراء خلفياتهم الفلسفية وتمكينهم من التعامل على نحو أفضل مع المشكلات التي تهمهم.**
>
> **(ديوتش ١٩٦٨: المقدمة)**

وكان حتما أن تثير الدراسات المقارنة قضايا صعبة ومثيرة للاهتمام عن طبيعة وصواب عملية المقارنة ذاتها. ونجد في السنوات الأخيرة أن هذا النوع من التفكير الانعكاسي على الذات وفق نهج تأويلي «هرمنيوطيقي» أصبح معلما مميزا للدراسات الجامعة بين الشرق والغرب مما دعانا، عن يقين، إلى أن

نعزوها إلى مرحلة جديدة متمايزة. وإذا كان المنهج المقارن تميز بأنه يفترض مقدما متوازيات ويصوغ تناظرات بين تراثات متباينة فإن النهج الهرمنيوطيقي يتجاوز حدود مثل هذه المقارنات، وذلك بأن يتناولها بأسلوب النقد الذاتي باعتبار هذا مكملا ومتحدا مع المهمة الأصلية للفلسفة ثم يتأمل في الآن نفسه النسبية التاريخية لمثل هذه العملية. ويتضمن هذا أحيانا توسط المفاهيم الفلسفية الغربية في ثنايا الأفكار الشرقية وليس العكس كما هي الحال تقليديّا (١٧). ويتضمن كذلك الإقرار بالتنوع والآخرية والاختلاف، ولكن دون فصل الشرق والغرب والتمييز بينهما كل داخل نطاق خاص به موضوعيّا وغير قياسي. ولهذا فإن تروي ويلسون أورغان بعد أن نبذ النهج الكلي باعتباره «وليمة فكرية متنوعة» و«تلفيقية مرضية» (١٩٨٧ : ٧)، نراه يزعم أن ما نحن بحاجة إليه:

> **ليس عالم فلسفة واحدة، بل عالم يقدِّر التنوع، عالم نجد فيه الفلاسفة من أبناء كل ثقافة عارفين ومقدرين للفلسفات الأخرى. عالم تحدوه الرغبة والإرادة لاحترام وفهم، وأحيانا استيعاب، أساليب التفكير والعمل عند الشعوب الأخرى.**
>
> **(أورغان ١٩٨٧، ٢٧)**

وإذا عرضنا للموضوع من زاوية الطرف الشرقي، فإن جانغ لونغشي في كتابه «الطاو واللوغوس» يرى أن تبرير الحوار بين الثقافات «يتمثل في عالمية الظاهرة الهرمنيوطيقية»، ويستطرد ليؤكد أن:

> **حين تعرض لي نصوص وأفكار ليس بينها علاقة تاريخية أحاول الكشف عن أرضية مشتركة يمكن أن نفهم على هديها الآداب الصينية والغربية باعتبارها متكافئة ومتساوقة. هذا على الرغم من اختلاف السياق الثقافي والتاريخي لكل. وإن الهدف الأخير لمثل هذه المقارنات هو التعالي على الحدود والقيود التي يفرضها منظور ضيق الأفق. ومن ثم توسيع أفق رؤيتنا باستيعاب كل ما يمكن مما يبدو لنا غريبا ينتمي إلى الآخر».**
>
> **(جانغ ١٩٩٢، المقدمة)**

ومهمة النهج الهرمنيوطيقي الجديد إزاء التفلسف المقارن، كما يراها جيرالد لارسون، هي «التخلي عن التحدث إلى طرف... من أجل التحدث مع الطرف الآخر» (لارسون وديوتش ١٩٨٨ : ١٨). معنى هذا عند أحد المستويات

زيادة انخراط ومشاركة العلماء الآسيويين في هذا المشروع، وزيادة عدد فرص المواجهة والاطلاع الواسع التي يعمل خلالها فلاسفة من الشرق والغرب في تعاون مشترك. ويعني على مستوى آخر انتشار الدراسات الفلسفية التي يشارك فيها الفلاسفة الغربيون مباشرة مع المفكرين والحركات في الشرق. وانطلاقا من هذه الروح، يدرس الفيلسوف البريطاني راي بيلينغتون عددا معينا من المسائل الوجودية الأساسية التي أمكن خلالها إلقاء الضوء على القضايا موضوع البحث عند نقط اتصال مختلفة بالرجوع إلى الفلسفات الشرقية. ولكنه يتجنب أي محاولة لعمل مقارنات مذهبية. ويعتقد، شأن مفكرين آخرين عرضنا لهم في هذا الفصل، أن «الفلسفة الغربية غير مكتملة من دون نظيرتها الشرقية». ويدفع أن إنجاز «منظور أنطولوجي شامل» يستلزم مشاركة أفكار شرقية من مثل أفكار البوذية والطاوية لتكون على علاقة وثيقة بلغة الوجودية الأكثر ألفة (بيلينغتون ١٩٩٠: المقدمة و٢١٠) [١٨].

ويثير نهج بيلينغتون ضمنا تساؤلا بشأن التمييز بين الفلسفة الشرقية والغربية. وإذ يحدث هذا يواجه مواقف أساسية مألوفة دائما في تراثات فلسفة الغرب. حقّا إن أعدادا متزايدة من الكتاب في هذا المضمار يصورون الدراسات المقارنة بين الشرق ـ الغرب على أنها تحدٍّ للدعاوى الأساسية المألوفة في الفلسفة، وأنها جزء من عملية تغير واسعة حيث تتوارى البرامج المحدودة للفلسفة التحليلية وتفسح مجالا لموقف أكثر شمولا يتضمن، من بين أمور أخرى، فلسفة القارة الأوروبية والحركة النسوية، ونقد ما بعد المودرنزم. ويتجلى هذا الاتجاه واضحا في كتاب مهم صدر حديثا بعنوان «التفكير من خلال كونفوشيوس»، تأليف دافيد هول وروجر أميس. يحاول الكاتبان هنا صياغة فكرة «مجتمع هرمنيوطيقي واحد يفيد كسياق لحوار فلسفي دائم» (١٩٨٧: ٥). ويتجاوز هدفهما مجرد إعادة صياغة فهم طبيعة التفكير: «نحن نؤمن بأننا حين نفكر من خلال كونفوشيوس سيكون بمقدورنا تقديم إسهام للحوار الدائر الآن بشأن تحديد محور التفكير الفلسفي» (المرجع نفسه: ٩). ويوضحان أنهما خلال سعيهما لتقديم رؤية «أصدق» عن كونفوشيوس فإنهما تخليا عن بعض التشوهات الغربية النمطية. وإن هدفهما الرئيسي هو تأكيد الرؤية وثيقة الصلة التي ترى كونفوشيوس مشاركا محتملا في المحادثات الفلسفية الراهنة (المرجع نفسه: ٦).

ويحرصان على تأكيد الفوارق قدر حرصهما على تأكيد أوجه التشابه في دراستهما. والحقيقة أن هذه الاختلافات هي ذاتها التي تيسر، حسب رأيهما، المشاركة الهرمنيوطيقية [١٩].

وفيما يتعلق بمسائل أكثر تحديدا، دارت مناقشات بشأن قضايا النفس والعقل والوعي واثنينية العقل ـ الجسد والانفعالات. وتقدم هذه المناقشات أمثلة جيدة عن هذا النهج الهرمنيوطيقي. ونلحظ أن الحوارات الفلسفية الغربية المتعلقة بهذه القضايا تعتمد أكثر فأكثر باطراد على التراث الشرقي من دون الاشتراك بالضرورة في مقارنات منهجية منظمة، ومن دون التسليم مقدما بأي اختلافات جوهرية ـ أو تطابقات في الحقيقة ـ بين التراثات المختلفة. وخير مثال على هذا مسألة المكانة الأنطولوجية للنفس أو الذات. وهذه قضية شغلت بطبيعة الحال محور اهتمام الفلسفة في الغرب منذ ديكارت. ونجد عددا من المفكرين استهواه مذهب اللانفس البوذي عند محاولة إلقاء الضوء على القضية. وحقيقة الأمر أن جاكوبسون كما سبق أن أشرنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب، حاول إثبات أن نظرية دافيد هيوم عن الهوية الشخصية ـ بمعنى أن ليس هناك نفس موجودة موضوعيّا، وإنما «حزمة» من الأفكار والانطباعات العابرة لا تتشابه فقط، وبشكل واضح، مع الفكرة البوذية عن الوعي (سيتا)، بل ثمة دليل مادي يدعو إلى افتراض أنه تأثر فعليّا بالفكر البوذي في هذا الصدد وفي نواح أخرى في مجال الفلسفة. وأيّا كانت مصداقية حجة جاكوبسون، فإن أهميةً المفهوم البوذي عن النفس أصبحت أمرا واضحا أكثر فأكثر خلال الحوارات الفلسفية الغربية المعاصرة، وكثيرا ما كانت عنصرا ضمن المحاولات التي استهدفت نقد الأفكار الغربية التقليدية عن الذات البشرية، وكذلك لوضع تصورات عن أساليب تناول جديدة. وجدير بالذكر أنه في موازاة ذلك بدأت مناقشات قضية اثنينية العقل ـ الجسد، تعتمد على كل من الفكر البوذي وعلى فلسفة أفيتا فيدانتا للفيلسوف سانكارا. مثال ذلك يدفع بول غريفيث بأن المفهوم البوذي عن بلوغ حالة من التوقف (الذهني) له تأثيرات مهمة على الموضوعات التي تشغل الفكر الغربي تقليديا والخاصة بالعلاقة بين العقل والجسد. ويقدم هذا كمثال للفلسفة من حيث هي «نشاط بشري عبر ثقافي» والذي له بدوره تأثيراته على مسائل خاصة بالعقلانية والنسبوية الثقافية (١٩٨٦: المقدمة).

وعلى الرغم من أن دافيد لوي حرص على تجنب أي استقطاب تبسيطي للشرق ـ الغرب، إلا أنه يرى أن نظرية سانكارا عن اللااثنينية تمثل تحديا مهمّا... للمقولات الاثنينية التي حددت بشكل أساسي تطور الحضارة الغربية منذ أرسطو (١٩٨٨: ١٢). وظهرت مشاركات هرمنيوطيقية مماثلة تجمع بين الفكر الشرقي والغربي في ارتباط بالمسلمات الفلسفية الغربية التقليدية عن الانفعالات. وتشتمل على قضايا من مثل العلاقة بين العقل والعاطفة والبناء الاجتماعي للانفعالات (انظر ماركس وأمنيس ١٩٩٥) [٢٠].

وطبيعي أن لا تزال هناك مسائل مهمة تتعلق بالمدى الذي يمكن لهذا المشروع الهرمنيوطيقي الجديد أن يستمر فيه تأسيسا على قواعد غربية، ومن ثم إلى أي درجة يمكن أن يؤثر الفكر الشرقي في مساره، وتحدث لهذا الفكر انكسارات خلال مروره، عبر عدسات المقولات الفلسفية الغربية. إن النقطة الأولى التي يتعين بيانها أن مثل هذا التساؤل المنهجي أصبح هو ذاته القسمة المميزة لهذه المرحلة الجديدة. كذلك فإن الانعكاسية الهرمنيوطيقية على الذات للقسط الأكبر من العمل المقارن الحديث بين الشرق والغرب بشأن قضايا مثل التأويل فيما بين الثقافات، والتشوه الأيديولوجي، اندرج صراحة ضمن العوامل موضوع الجدل الذي يمثل محور الفلسفة المعاصرة. وخير مثال نذكره هنا «مؤتمر الفلاسفة الست من الشرق والغرب» المنعقد في هونولولو عام ١٩٨٩ حول موضوع «الثقافة والحداثة». وقضى المؤتمر وقتا طويلا بحثا عن جميعة كبرى أساسية، لكن بدلا من هذا، وحسبما قال إليوت ديوتش راعي المؤتمر، احتفى المؤتمر بالاختلاف وبالآخرية مع إدراك حاد لأخطار الإمبريالية الثقافية. وكان من بين القضايا الرئيسية التي تناولها المؤتمر قضية التواصل المتبادل بين الثقافات، والقضايا ذات الصلة مثل العقلانية والنسبوية واللاقياسية. وأصبحت هذه القضايا هي محور اهتمام الحوارات الثقافية المعاصرة. وبدا واضحا، كما تأكد في هونولولو، أن مسألة تواصل الأفكار بين الشرق ـ الغرب وثيقة الصلة بشكل مباشر. وأوضح المؤتمر أنها وثيقة الصلة على قدم المساواة بقضية الحداثة التي ناقشها المؤتمر. ذلك لأن الاهتمام الفلسفي الجاد ـ مقابل الاهتمام التاريخي ـ بالفكر الشرقي يفيد أيضا في مواجهة إحدى الدعاوى الأساسية للفلسفة الغربية، وأعني بها مفاهيم التنوير الغربي عن العقلانية والتقدم، وأن صوابها كلي عالمي النطاق. وكان هذا التحدي، كما أكدنا، واردا ضمنا في ثنايا الاستشراق منذ بداياته

الأولى. وعلى الرغم من أن أبحاثا كثيرة ظلت متشبثة في عناد بالتراث الفلسفي الغربي، إلا أن المؤتمر أكد أن الدراسات الجامعة بين الشرق والغرب لم يعد الباحثون يعتبرونها زاوية متخصصة وغربية إلى درجة ما عند حافة الفضاء الفلسفي، بل مهمة ترتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة على جميع المستويات.

وبدا واضحا أن الشهية ضعيفة سواء في هذا المؤتمر أو في غالبية الدراسات المعاصرة في هذا المجال، من أجل تجديد البحث عن فلسفة كوكبية أو دائمة. ومع هذا يمكن القول بمعنى ما أن المثل العليا الداعية للتوفيق بين المذاهب المختلفة التي نادى بها ليبنتس ودعا إليها سلفه من مفكري النهضة عادت معنا ثانية، ولكن بعد أن أضفى عليها التاريخ بعض التحولات وصقلها الحوار الفلسفي. وإذا كان البحث عن جميعة كبرى أساسية للشرق والغرب معا، أي عن فلسفة عالمية جامعة لعناصر الفكر العالمي (كوزموبوليتانية) أصبحت يقينا من آثار الماضي، إلا أن الكثير من الحدود الثقافية والمفاهيمية التي بدت يوما محظورة تماما أصبحنا ننظر إليها باعتبارها سُبُلا، وليست حواجز، تيسر الاتصال. وساد الرأي أن الإقرار بالاختلاف والتعددية شرط جوهري مسبق لتكوين مجتمع فلسفي كوكبي. نعم قد يخيل إلينا أن تحقق هذا المثل الأعلى، بيننا وبينه، طريق طويل، غير أن الاستشراق قدم إسهامات جادة بالنسبة إلى قضايا تتعلق بنطاق وحدود الفلسفة الأوروبية. وساعد بذلك على تهيئة الإمكانات للتراث الفلسفي الغربي لكي يتحرك متجاوزا حدوده التقليدية [٢١].

8

الحوار الديني

التحدي الذي يمثله الاستشراق

إذا كان الشرق غنيمة لم تتجاوز حواشي فلسفة القرن العشرين، فإن تأثيره نفذ وتغلغل إلى أعماق أبعد كثيرا في مجالي الدين وعلم الإلهيات. نعود لنكرر ثانية دور البوذية بشأن أزمة الإيمان في العصر الفيكتوري، الذي تعزز كثيرا في عصرنا نحن وأثر في الغرب، بحيث قال عنه عالم الإلهيات جيوفري باريندر إنه «من أهم أحداث العصر الحديث» بحيث لا يقل عن وصفه بأنه «إصلاح» آخر (١٩٦٤: ١٢، ٢٢). وطبيعي أن نوع القضايا الفكرية والقوى الاجتماعية التي كانت تثير قلق علماء الإلهيات والمترددين على الكنائس خلال العصر الفيكتوري لم تكف عن الاتساع والانتشار خلال القرن العشرين. وشارك الشرق أكثر فأكثر في النزاع الدائر في صورة قوة تمثل في آن واحد مصدر خطر وأداة خلاص. إنهما معا عامل إثارة ليس موضع ترحيب في نظر جدل مثير للمواجع ومصدر أمل للتجديد ونموذج لتطويرات

«علينا أن نعيش في خضم التوترات التي خلقتها التعددية وتولدت عن التغيير، وأن نستثمر هذه التوترات بشكل إبداعي»

نينيان سمارت

المستقبل. ويقول في هذا الشأن الجيزويتي وليام جونستون «نحن الآن على وشك الدخول إلى حقبة دينية جديدة، حقبة سيكون أهم حدث فيها اللقاء بين المسيحية وديانات الشرق الكبرى (١٩٨١: ٧٠)، وسنبحث في هذا الفصل ذلك «اللقاء» التاريخي، وندرس دور الفكر الشرقي في الحوارات الدينية في زمننا المعاصر، وسنرسم الخطوط العامة للتطور التاريخي لحوار مشهود بدأ يجري بين تراثات دينية كانت لا تزال غريبة، بل ومتحاربة.

ولكي نبدأ فنحن في حاجة إلى أن نتعرف على النطاق الثقافي العام لهذه الظاهرة، وأن نرى إلى أي مدى تغلغل وعي الغرب الديني بفضل الشرق إلى ما وراء حدود الجدل الفكري واللاهوتي. ويفيدنا في هذا عقد مقارنة موجزة مع الفترة السابقة. وسبق أن أشرنا إلى أن نشر كتاب «نور آسيا» تأليف أرنولد، وكذا تأسيس الجمعية الثيوصوفية، إضافة إلى عوامل أخرى، أسهمت جميعا في تولد اهتمام بالأديان الشرقية، وهو اهتمام تجاوز كثيرا نطاق الدراسة الأكاديمية للشرق والدراسات اللاهوتية، لكن أعدادا قليلة هي التي حاولت خلال القرن التاسع عشر أن تعلن صراحة عن تبنيها أو تعترف بإيمانها بعقيدة شرقية. ولكن الأمر على العكس في القرن العشرين، إذ مارست الأديان الشرقية نفوذا كبيرا متزايدا باطراد على أعداد متزايدة من الناس في الغرب. والتمس كثيرون سبيلا إما لاستكمال أو لإبدال العقيدتين المسيحية واليهودية بعد أن ذوى وهجهما. وبدا للكثيرين أن الغرب يعاني أزمة روحية أعمق وأكثر تغلغلا وانتشارا من أزمة الإيمان التي اقترنت بالحقبة الفيكتورية. ونعرف أن فقدان العقيدة المسيحية خلال هذه الأزمة كثيرا ما أفضى إلى حالة من الفراغ الروحي، ليس إلى الإلحاد أو اللاأدرية [أي عدم إنكار الله مع فقدان الدليل على وجوده - المترجم]. وهنا صادفت ديانات الشرق إضافة إلى الحركات الروحية الأخرى ترحيبا وهوى كبيرا. لقد وهنت أسباب اليقين القديمة وظهرت بدائل جديدة مقترنة بالعلم والرفاه المادي. وأثبت كل هذا أنه لا يشفي غليلا. ومن ثم لا غرابة، وليس مفاجئا في مثل هذه الظروف، أن يبحث كثيرون في طريق الشرق عن سبيل لتجديد وتعميق الحياة الروحية. ورأى سي. جي يونغ في هذا جزءا من مرض عصري أوسع نطاقا تجلى في الاهتمام المتزايد بالجوانب النفسية للحياة المقابلة للجوانب المادية.

وأشار هنا إلى التخييلات التي تفرزها الحياة النفسية وتسقطها على الإنسان الحديث (١٩٦١: ٥١). لم يكن الأمر مجرد بدعة عابرة بل كان تعبيرا عن حاجة عميقة «انبثقت من دون شك من الطاقة النفسية التي لم يعد بالإمكان استثمارها في أشكال عتيقة من الدين» (المرجع نفسه: ٢٣٩).

وأيا كان رأينا في التشخيص الذي قدمه يونغ تظل الحقيقة كما هي المتمثلة في أن فترة ما بين الحربين، وهي الفترة التي صاغ فيها آراءه هذه، شهدت الديانات الشرقية وقد بدأت تمارس تأثيرها في الحياة الشخصية لأفراد كثيرين في أوروبا وأمريكا. ويحدثنا عالم الإلهيات هارفي كوكس عن «موجة الاهتمام التي سادت بين الأمريكيين بالروحانيات الشرقية التي اتسع نطاقها وتضاعفت شدتها على نحو غير مسبوق في تاريخ الدين في أمريكا، وتبدو هذه الموجة أوسع نطاقا وأعمق من أي موجات سبقتها (١٩٧٧: ٩). الجدير ذكره أن هذا الحس بأزمة روحية، وكذا البحث عن بدائل عن المسيحية بلغ درجة من التصاعد التدريجي خلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، وهذه هي الفترة التي شهدت انفجارا مثيرا للاهتمام بالأديان الشرقية. ويحدثنا جاكوب نيدهام عن رأيه في هذه الظاهرة التي يصفها «بالانفجار الروحي»، ويقول «الناس منصرفون تماما عن كل أشكال اليهودية والمسيحية وشراكهما ليس لأنهم كفوا عن البحث عن إجابات ترانسندنتالية عن المسائل الأساسية المتعلقة بالحياة الإنسانية، بل لأن هذا البحث تكثف واشتد على نحو فاق كل التقديرات» (١٩٧٢: المقدمة). ونلحظ هنا أن الحركات المستمدة من الهندوسية مثل «الجمعية الدولية لوعي كريشنا» اجتذبت الكثير من الشباب بين صفوفها. كذلك نجد أن معلمين روحيين هنديين مثل ماهاريشي وباغوان راجنيش استمالا أعدادا غفيرة من الأتباع المخلصين. وأصبح التأمل الترنسندنتالي ممارسة تجري على نطاق واسع، كما أن كتب مؤلفين من أمثال دي.تي سوزوكي وآلان واتس أخذت تزود الكثيرين بالدعم الروحي الذي يتوقون إليه. ولكن حدة هذه الظاهرة الاستشراقية وهنت خلال السنوات التالية إلى حد ما مع انحسار حركة الثقافة المضادة الشعبية. بيد أن نطاقها ومداها ما فتئ يتسع مع تأسيس كثير من المراكز الجديدة المخصصة للتأمل والاعتزال للصلاة. واقترن هذا بالتزايد الكبير والمطرد لأعداد الكتب التي تتحدث عن روحانية الشرق وتتلقفها سوق لا تشبع.

وألفت الكنائس المسيحية نفسها في مواجهة، ليس فقط صعود النزعة العلمانية وتحديات العقلانية العلمية والماركسية، بل أيضا الحضور المتعاظم بين صفوفها بأنماط بديلة من العقائد الدينية والتعبير عنها وما بدت عليه من جاذبية تستهوي النفوس. وحدث هذا نتيجة لهجرات غير مسبوقة لأعداد كبيرة من الناس في الفترة الأخيرة والتفاعل بين الثقافات عبر وسائل الإعلام على النطاق الكوكبي. ويصف هذا الموقف عالم الإلهيات بول تيليتش بأنه «اللقاء الدرامي بين ديانات العالم» (١٩٦٣: ١٢)، ونلحظ أن المتطلبات التي فرضتها المنافسة من جانب أديان بديلة وافدة من الشرق كمّلها وقوّاها انحسار السلطة الاستعمارية للغرب وتعاظم الوعي الوطني والثقافي على الصعيد العالمي، وأرغم هذا المسيحية في بنيتها الغربية على الاعتراف بوجود كثرة أو تعددية من الإيمان، وهذه حقيقة ترتبت عليها نتائج لاهوتية مهولة، وطبيعي أن هذه التعددية وما تعنيه ضمنا من تشوشات ثقافية ستمثل تحديا خطيرا لأي ثقافة أو دين، بيد أنها قاسية بخاصة على المسيحية نتيجة إحساسها بالتفرد منذ زمن طويل، والذي اقترن بعقيدتها عن تفوقها هي ثقافيا. ويعبر عن هذا باريندر بقوله: «التحدي شديد الضراوة بالنسبة إلى الأديان السامية أو الغربية. إذ ألفت هذه الأديان أن تظن بنفسها أنها الأسمى مرتبة من حيث الدين والثقافة، وأنها تمتلك أعظم الحقائق وأقدم وأفضل فلسفة (١٩٦٢: ٢١). ويقول عالم الإلهيات دافيد تراسي في هذا الصدد أيضا «نحن في الحقيقة نقترب من اليوم الذي سيستحيل علينا فيه وضع علم إلهيات مسيحي منهجي إلا من خلال التداول الجاد مع المناهج العظمى الأخرى (١٩٩٠: المقدمة) [1].

الدراسات المقارنة والنظرة الكونية

تباينت استجابة المسيحية إزاء هذا التحدي، فقد رأى البعض في تصاعد الاهتمام بالشرق تهديدا خطرا، ورحب آخرون به ورأوا فيه فرصة لتقييم الذات والتجديد. وسعى بعض علماء الإلهيات من أمثال البروتستانتي كارل باث في مواجهتهم لخطر تصاعد التعددية والليبرالية اللاهوتية إلى تعزيز المذاهب التقليدية وأن يعيدوا ويكرروا المعتقدات التي وضعت موضع التبجيل

منذ قديم الزمان، والتي تؤكد الطبيعة المتفردة للوحي المسيحي والرسالة التاريخية الفريدة ليسوع المسيح. وكرر هذا الموقف أخيرا البابا الراحل جون ـ بول الثاني. وسعى آخرون إلى الدخول في حوار والعمل بدرجات مختلفة من أجل الوصول إلى نوع من التلاؤم مع الأديان الشرقية. ونرى عند أحد الطرفين من يسمح بتبادل الأفكار لخير الجوار الحسن، بينما عند الطرف الآخر من يرى فتح الباب لإمكان خلق نوع من التوفيق المذهبي. مثال ذلك أن هارفي كوكس يرى البوذية تحديا خطرا يتهدد العقيدة المسيحية بخاصة. وبينما يعترف بالحاجة إلى الحوار والفهم المتبادل فإنه يرى الموجة الجديدة من الحماس للشرق خطرا حقيقيا على المسيحية. ولكن بول تيليتش على خلاف زميله عالم الأديان كارل باث، اتجه إلى التزام موقف أكثر ملاءمة، مؤكدا أن اللقاء الحديث مع الشرق ليس جديدا من نواح كثيرة، إنما يمثل جزءا من تراث عريق لإعادة التقييم المذهبي من خلال الحوار مع العقائد الأخرى. ومن ثم يراه جزءا من «إيقاع النقد والنقد المضاد والنقد الذاتي على مدى تاريخ المسيحية» (١٩٦٣ : ٨٩). كذلك الحال بالنسبة إلى فيلسوف الأديان نينيان سمارت إذ نراه داعية قويّا للحوار. إنه يحدثنا عن ميلاد ثقافة عالمية، وعالم كوكبي يحمل إمكان تهيئة فرص لا مثيل لها من أجل التحدي وكذا التخصيب المتبادل. ويتعين حتما في هذا المضمار أن تفسح الولاءات الدينية التقليدية مجالا لما يسميه «التعددية المتفاعلة» وليس للمزج الكوكبي بين الهويات. إنه واحد من بين عدد متنام من المفكرين المسيحيين الذين أقلعوا عن النظر إلى الغزو الشرقي باعتباره خطرا ينذر بالشؤم، بل يراه فرصة لتجديد حيوية التراث المسيحي. ذلك لأن «علينا أن نعيش في خضم التوترات التي خلقتها التعددية وتولدت عن التغيير، وأن نستثمر هذه التوترات بشكل إبداعي» (١٩٨١ : ٢٨٥ و٢٩٤).

ويمثل تنامي دراسات الدين المقارن واحدا من أولى تجليات هذه النظرة التعددية، وكذا المشكلات التي أثارتها. ويمكن أن نتتبع تاريخها من وجهة نظر الديانات الشرقية لترجع بنا إلى الفترة الرومانسية، لكننا نجد موقفا أكثر واقعية متمثلا في أعمال فريدريك ماكس موللر. إن محاضراته في المؤسسة الملكية عام ١٨٧٠ التي نشرها بعد ذلك تحت عنوان «مدخل إلى علم الأديان»، وكذا «محاضرات هيبرت» المشهورة عنه وتحمل عنوان «عن أصل نشأة ونمو

الدين كما توضحه ديانات الهند (وهذه الأخيرة ألقاها في «وستمنستر أبي» لجمهور ضم ١٠٠٠ نسمة)، كانت من بين أولى المحاولات المنهجية لتأسيس مبرر عقلاني ومنهج بحث لدراسة الدين المقارن. وكان، شأن كثيرين من مفكري هذه الفترة، متأثرا بمناخ الوضعية والتطورية، ورأى في هذا المبحث الدراسي الجديد ما يبرر تسميته «علم الأديان» المرتكز على «المقارنة غير المنحازة والعلمية حقا، لأهم أديان البشرية» (١٨٩٣: ٢٦). ويرى كذلك أنه مبحث انبثق بشكل طبيعي عن المجال الراسخ لعلم اللغة المقارن. لذلك رأى موضوع الدراسة موضوعا محايدا من الزاوية العقائدية لأن «العلم لا يريد متحزبين» (المرجع نفسه: ٢٨)، بيد أنه في الوقت نفسه كان شديد الحساسية إزاء حقيقة أن دفاعه عن هذا المبحث العلمي الجديد سوف يثير ضغائن مسيحيين كثيرين ليس فقط من لا يرغبون تطبيق مناهج البحث العلمي على عقيدة إيمانهم، بل أيضا من يرون في هذا المبحث تهديدا خفيا للمكانة الفريدة لدينهم. وإن لديهم كل الأسباب التي تبرر قلقهم. ونعرف أن ماكس موللر نفسه ظل مسيحيا صحيح الإيمان، لكنه على مدار محاضراته أعرب عن آراء تتحدث عن شمولية الغريزة الدينية وعن الوحي. وأثار هذا ضمنا الشك في مبادئ أساسية معينة لفقه الإلهيات المسيحي. إذ زعم على سبيل المثال أن «ثمة ملكة خاصة للإيمان لدى الإنسان مستقلة عن جميع الديانات التاريخية»، وأن «كلمة الرب تتجلى في قلب الإنسان» (المرجع نفسه: ١٣، ١٥).

وواصل مجال دراسة الدين المقارن النمو والانتشار في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وظهرت في ألمانيا مؤلفات لعديد من الباحثين من مثل بول ديوسين ورودلف أوتو. وأسهمت هذه الدراسات في خلق اهتمام علمي واسع النطاق معنيّا بهذا المجال. كذلك بدأ في الهند تراث متميز للدراسات المقارنة عام ١٨٩٩ استهله نشر كتاب «دراسات مقارنة بين الفيشنوية (*) والمسيحية» تأليف براغندرانات سيل. وفي عام ١٩٠٤ عيّن المستشرق العظيم من مواطني ويلز تي. دبليو ريس دافيدس أستاذا للأديان

(*) الفيشنوية Vaishnavism: عقيدة عبادة الرب فيشنو، الرب الأعظم، وكذا تجسداته خاصة راما وكريشنا. والفيشنوية أحد الأشكال الرئيسية للهندوسية الحديثة هي والشيفية، عبادة الرب شيفا القادر العليم المكين المعلم، والشاكتية Shaktism، عبادة الربة العظمى شاكتي التي تقود المؤمن إلى التحرر الروحي وتطهير العقل والجسم. وهذه هي الصور الأكثر انتشارا التي تنشد التحرر أو الخلاص من دورة الموت والميلاد ومن ثم من ابتلاء الحياة الدنيا لكي تنعم بالوجود الأبدي الروحي مع الإله [المترجم].

المقارنة بجامعة مانشستر. وأدمج المبحث بعد ذلك في العديد من المؤسسات الأكاديمية وفي المقررات الدراسية في كل أنحاء العالم. ورأى أكثر المسيحيين أصولية أن الهدف الذي غالبا ما يعبرون عنه بدرجة أو بأخرى من الصراحة هو تحقيق الانتصار النهائي للمسيحية. هذا بينما شارك أكثر المسيحيين التزاما بالتفكير الليبرالي في مثل هذه الدراسات متطلعين نحو تحقيق تقارب، بل الجمع بين الأديان العالمية. وقدم في مطلع القرن عالم الإلهيات الأمريكي إيه. جي. أدموندس دراسة مقارنة بين البوذية والمسيحية. وأعرب في دراسته هذه عن الأمل في أن تؤدي دراسة كهذه أخيرا إلى جعل كل من العقيدتين الدينيتين تحترم الأخرى، وأن يعجل هذا باليوم الذي تصبح فيه البشرية كيانا واحدا (١٩٠٨: ٩) [٢].

الجدير ذكره أن الكثير من القضايا والمشكلات المحورية التي وجدت طريقها للبحث والكتابة في هذا المضمار نجدها في مرحلتها الجنينية في أعمال ماكس موللر الرائدة. وأعود لأقول إن واحدة من أبرز هذه الموضوعات هي موضوع النزعة العالمية الكلية. وسبق أن تناولنا هذه الفكرة بالفحص والدراسة في الفصل السابق، ورأينا أنها تعني البحث عن نظرة كوكبية أصيلة يمكن تكوينها من خلال نوع من الجميعة التي توالف بين التراثات الفكرية الشرقية والغربية. وتنبني هذه النظرة على أساس الإيمان أن «الحكمة البشرية في أعمق مستوياتها تشتمل على وحدة في الرؤية جامعة لكل الإنسانية» (وارد ١٩٥٧: ٧٧). وثمة بحث مواز لهذا في مجال العقيدة الدينية يحمل كما هو واضح أوجه تشابه مع الهدف الفلسفي. ولن ندهش إذ نجد أنه يتداخل بدرجة ما معه تاريخيًا ومفاهيميًا. بيد أنه يمثل بوضوح التشوف إلى توحيد البشرية في وقت ما حين يتواصل، من ناحية، التوتر والنزاع بين الشعوب، ولكن من ناحية أخرى تتقارب شعوب الأرض بعضها مع بعض وتكون أكثر توافقا من نواح كثيرة. وإن ما يضفي على هذا البحث أهمية ملحة بوجه خاص في أوساط فقه الإلهيات هو أنه في الوقت الذي يكون فيه الدين المسيحي معنيًا بالحقائق المطلقة، يوجد في الوقت نفسه تنوع واضح للآراء الدينية حتى داخل المسيحية ذاتها. وإن «فضيحة التعددية» هذه كما يسميها دبليو.إي هوكنغ يمكن أن تكون مقبولة في الفلسفة حيث الحقيقة المطلقة هي ذاتها مسألة فلسفية، لكن مثل هذا التنوع في حالة الدين يمثل معضلة شديدة

الحدة: إذ حين تكون هناك دعاوى كثيرة شديدة التباين تزعم أنها صاحبة الحقيقة المطلقة، فإن هذا يجعل من المحتمل أن لا أحد على صواب. وأثارت هذه القضية انزعاج المسيحية منذ أن أسفرت حركة الإصلاح الديني عن تشرذم وحدة كنيسة العصر الوسيط. غير أن غزو الديانات الشرقية خلال السنوات الأخيرة أضفى على المشكلة عمقا وإلحاحا.

وظهر عدد من المفكرين الغربيين من خارج نطاق فقه الإلهيات الرسمي وعرضوا موضوع النظرة الكلية العالمية. ويعتبر ألدوس هكسلي (١٨٩٤:١٩٦٣) واحدا من أشهر هؤلاء والذي، كما أسلفنا، تحرر من وهم المسيحية وصدف عن مادية الحضارة الغربية، وتحول إلى دراسة البوذية وفلسفة فيدانتا وكذا إلى دراسة التراثات الصوفية العالمية. وعاش زمنا طويلا عاكفا على الأديان الشرقية. وقرأ منذ فترة باكرة من عمره قراءات مستفيضة عن المتون الدينية العالمية ثم اطلع بعد ذلك على كتابات المستشرقين من أمثال كونزي، وسوزوكي وهينريتش زيمر. وبعد أن استقر به المقام في الولايات المتحدة عام ١٩٣٧ أصبح ملازما لمركز الفيدانتا في كاليفورنيا حيث أشرف هو وكريستوفر إشيروود وجيرالد هيرد على تحرير مجلة «فيدانتا والغرب» [٣]. ولنا أن نعتبر أكثر ما كتبه هكسلي دليلا شاهدا على عقيدته وإيمانه أن الكثير من الحلول الناجعة لأمراض العصر التي أصابت الغرب كامنة في الفكر الديني للهند. ويعني بهذا الأمر نزوع الغرب إلى العدوان، والغلو في العقلانية، والتشوش الأخلاقي. كذلك فإن اطلاعه الواسع على الصوفية قاده إلى الاعتقاد أنه تحت سطح التباين الظاهر بين أديان العالم يكمن لب الحقيقة، وأن هذا اللب يمكن تحديده على أقرب وجه في فلسفة فيدانتا الهندية. وجمع في كتابه الشهير «الفلسفة الدائمة» المنشور عام ١٩٤٦ أقوال كثير من الصوفيين والفلاسفة على مدى العصور. وانتقى من مجموعة من التراثات المتباينة ما يوضح إيمانه بالوحدة المطلقة والنهائية بين الإنسان والحقيقة الإلهية. وسعى من هذا المنطلق إلى البرهنة على التوافق الأساسي والوحدة الجوهرية بين جميع الديانات العظمى في العالم.

وغني عن البيان أن البحث عن ما يسمى الحكمة الكونية الدائمة التي تتعالى على الخصوصيات الجزئية للمعتقدات والطوائف غالبا ما يقترن بما يسمى التراثات «السرية» المضنون بها على غير أهلها. ويستخدم هذا

المصطلح عادة للتعبير عن أنماط من المعارف والممارسات الروحية السرية التي تمثل أساسا للأصوليات الدينية المؤسسية. ويرى الناس عادة أن مصادر مثل هذه التراثات «السرية» تعود بنا إلى العالم القديم، وغالبا ما يكون ذلك إلى الشرق. وأثبتت هذه الخصوصيات السرية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين أنها قوة جذب كبيرة ومؤثرة إذ جذبت كثيرين من الباحثين عن بديل يحل محل الأصوليات السائدة خاصة المسيحية والعقلانية العلمية. وتأخذ في آن واحد شكل اهتمام متجدد بالسحر والعرافة وكذا بالتراث الصوفي للشرق. وجدير بنا أن نذكر اسم اثنين متميزين من مفكري القرن العشرين وإن بات ذكرهما مغفلا إلى حد ما الآن، واقترن اسماهما على نحو وثيق بدراسة التعاليم السرية. هذان هما رينيه غوينون (١٨٨٦ ـ ١٩٥١) وفريتجوف سكيون (١٩٠٧ ـ ١٩٩٨). اطلع كلاهما بشكل وافٍ ومستفيض على الديانات الشرقية ودعوا إلى نظرة دينية كوكبية تنبني بشكل أساسي على التعاليم التقليدية للهندوسية والبوذية. وتميز غوينون بنقده الحاد للعديد من الآراء والتصورات المعاصرة السائدة عن الشرق. ورفض «قصر النظر» الفكري للاستشراق الأكاديمي الذي يرى الشرق فضولا ذابلا، إذ يراه هو على العكس مكونا جوهريًا من مكونات التاريخ الفكري والثقافي للغرب. ويراه ثانيا قوة روحية دائمة الحيوية. ورفض أيضا التفسيرات الوضعية التي يلقيها علماء من أمثال ماكس موللر. وانتقد بضراوة «الفيدانتا المتغربة» التي قدمها هكسلي وآخرون وشاعت في الغرب. وانتقد كذلك «التشويهات» و«التخييلات التافهة» لدعاة الحكمة الإشراقية «الثيوصوفية» (غوينون ١٩٤٥: ٣١٧). وألح في الدعوة، بدلا من ذلك، إلى العودة إلى التعاليم الأصلية النقية للفيدانتا. وقال إن هذه التعاليم لا سبيل إلى تحصيلها إلا عن طريق «تمثل واستيعاب الأنماط الجوهرية للفكر الشرقي» وذلك عن طريق إعادة اكتشاف هذه المبادئ القديمة التي تمثلها الآن على أوضح وجه الهندوسية على الرغم من أنها كانت يوما ما ملكية مشتركة للإنسانية (انظر غوينون ١٩٤٥: ٣٣٤ ـ ٣٣٧). ويعتبر سكيون من أتباع غوينون، وهو «أصولي» مثله في نظرته. ويدفع في كتابه «الوحدة المتعالية للأديان» بأن جميع الأديان، من حيث مستوى تعاليمها السرية، متطابقة، وتقرر جميع العقائد عند هذا

المستوى أن المشاركة المباشرة في الحقيقة الإلهية القدسية أمر ممكن. ونلحظ أن الهدف الأهم عنده على الإطلاق، شأنه شأن غوينون، هو محاربة ما اعتبره علمانية واهنة ومادية العالم الحديث، واستعادة الروحانية الدائمة التي فقدها الغرب، ولكن احتفظ بها، حسب رأيه، التراث الصوفي الهندي. وثمة شخصية أخرى أوسع نفوذا واقترن اسمها بالنزعة السرية وهو رودولف شتاينر. وكان شتاينر يوما ما عضوا في الجمعية الثيوصوفية، ولكنه انفصل عنها عام ١٩١٢ ليشكل حركته الخاصة التي سماها الجمعية الأنثروبوصوفية (*) وتميز شتاينر بأنه إنسان يتمتع بتعاطفات فلسفية واسعة النطاق، ومن ثم التمس سبيلا لخلق روابط وثيقة بين الروحانية البوذية والروحانية المسيحية مؤكدا أنه:

بالنسبة إلى دراسة الحكمة الشرقية لا يسع المرء إلا أن يؤمن بأن هذه الدراسة قيمتها هي أسمى القيم. ذلك لأن شعوب الغرب فقدت الحس بما هو سري، بينما حافظت عليه شعوب الشرق، إنه من خلال هذه النزعة السرية الخاصة وحدها يمكن أن يزدهر التناغم بين العلم والدين (٤).

الصوفية والنزعة الكونية

إن كلا من النزعة الكونية والنزعة السرية المضنون بها على غير أهلها غالبا ما ارتبطا بدورهما بالصوفية التي أثبتت أنها فكرة جذابة لدى المفكرين الغربيين الذين بحثوا عن رابطة كونية تشكل أساسا وراء الاختلافات الظاهرة على السطح بين أديان الشرق والغرب. مثال ذلك أن الفيلسوف دبليو. في ستاس دفع بأن الصوفية تمثل القلب المركزي لجميع الأديان، ومن ثم فهي التي تربط بوثاق قوي المسيحية بأديان الشرق. وقدم وليام جيمس تحليلا

(*) الأنثروبوصوفية Anthroposophy: فلسفة روحية أهم من طورها رودولف شتاينر (١٨٦١ - ١٩٢٥) في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين. وهذه الفلسفة موجهة إلى الإنسان وتعبر عن المسائل الروحية العميقة والأساسية للإنسانية، أي عن حاجة الإنسان الفنية العميقة، والحاجة إلى الارتباط بالعالم بمعزل عن الاتجاه العلمي للعقل، وكذا الحاجة إلى خلق علاقة بالعالم في حرية تامة وتأسيسا على أحكام وقرارات فردية تماما. ومن ثم فهي فلسفة أزمة، أزمة حرية، وأزمة تناقض بين تراث موروث وجديد يحمل صفة العلم والمادية. لذلك يرى أصحابها أن فلسفة الحرية هي لب الأنثروبوصوفية، ويمكن عندهم تسميتها العلم الروحي الذي يسعى ليس فقط إلى بناء بحث علمي طبيعي، بل وأيضا بحث علمي روحي تأسيسا على التراث المثالي الغربي منذ أرسطو وأفلاطون وتوما الإكويني. وترى أنها بهذا تعمل على تجسير الهوة التي حدثت منذ العصر الوسيط بين العلوم والفنون والمجاهدات الدينية للإنسان [المترجم].

مشهورا للخبرة الدينية خلص منه إلى أننا نجد في الهندوسية والأفلاطونية الجديدة وفي الصوفية وفي الصوفية المسيحية وفي الويتمانية (*) النغمة ذاتها متكررة بحيث تتضمن الأقوال الصوفية إجماعا خالدا (١٩٠٢: ٤١٠).

وعرض عديد من كبار المفكرين بعد ذلك هذه القضية بصورة أو بأخرى. وأول وأشهر هؤلاء عالم الإلهيات الألماني البروتستانتي ومؤرخ الأديان المقارنة رودولف أوتو (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧) الذي ظل على مدى الحياة شديد الاهتمام بالهندوسية والبوذية كما درس اللغة السنسكريتية وزار الهند مرتين زيارتين طويلتين. وأصدر كتابا بعنوان «فكرة المقدس»، وحقق رواجا كبيرا حتى أنه طغى على دراسة له عن التراث الديني الهندي. وأكد في دراسته هذه أن الحس بما هو روحي خارق مقدس يمثل الأساس الكوني للعقيدة الدينية. ولكنه أسهب أيضا في الكتابة عن الدين المقارن وناقش الروحانية الهندوسية مناقشة عميقة. وقدم أوتو عرضا وافيا لقضية الطور الكوني للخبرة الصوفية التي تتعالى على الحدود الثقافية، وذلك في كتابه «الصوفية في الشرق والغرب» (١٩٢٦). وعرض في هذا الكتاب مقارنة تفصيلية بين اثنين من الصوفيين، سانكارا الهندوسي وإيكهارت المسيحي. وإذ قبل الرأي القائل إن الصوفية تتضمن ضروب تعبير كثيرة، فقد حاول أن يبرهن على أن «الصوفية تتضمن في الحقيقة دوافع أولية قوية تعمل نشطة في الروح الإنساني التي هي في ذاتها لا تتأثر تماما بفوارق المناخ واختلافات الوضع الجغرافي أو العنصري». وخلص إلى نتيجة عامة مفادها أن ثمة صلة ضاربة بجذور عميقة وموجودة يقينا بين أرواح الشرق والغرب (١٩٥٧: المقدمة) [5].

وثمة مفكران آخران مهمان، وإن كانا متباينيْن في نواح كثيرة، وجدا في الصوفية جانبا مهما ذا دلالة للمقارنة بين الروحانية الشَّرقية والغربية. هذان المفكران هما مارتن بوبر (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥) وبيير تيار دو كاردا

(*) الويتمانية Whitmanism: نسبة إلى شاعر أمريكي هو والتر ويتمان (١٨١٩-١٨٩٢)، حرمته الكنيسة بسبب آرائه وأفكاره عن المشكلات الجنسية عند غير المتزوجين وعن الإجهاض والدعارة والعبودية. إنساني النزعة. يعتبر رائد الشعر الحر في الأدب الأمريكي. دعا إلى أن الدين شخصي، ومجَّد في الوقت نفسه العلم والمادية. يعتبر ضمن الحركة الترنسندنتالية. تشكلت حوله حلقة من المثقفين تميزت بالتحرر وعدم الالتزام بالتقاليد. من أهم أعماله «ديوان أوراق العشب»، الذي ثارت بسببه ثائرة الكثيرين، وأثار الكنيسة ضده. الموضوع الرئيسي في هذا الديوان التوحد الرمزي للانبعاث الروحي في الطبيعة للنفس التي لا تموت. ويقول عن نفسه:

«أنا شاعر الجسد وشاعر الروح معا»

أعجب به جدًا رالف فالدو أميرسون رائد الحركة الترنسندنتالية. ويرى البعض أن الويتمانية هي الأميرسونية. وإجمالا تمثل الحركة تأثير الصين على الشعراء المحدثين الأمريكيين [المترجم].

(١٨٨١ ـ ١٩٦٥). وكان بوبر صديقا للشاعر والصوفي الهندي رابندرانات طاغور، وهو من أول الدعاة لفكرة الحوار بين أديان الشرق والغرب خاصة فيما يتعلق بالدراسة المقارنة للصوفية. ويمثل اهتمامه بالشرق في الأساس، شأن الكثيرين جدّا من معاصريه، استجابة لما تصوره هؤلاء الأزمة الروحية التي يعانيها العصر. ونلحظ أن مدى مساهمة الفكر الشرقي في تكوين وصياغة أهم الأفكار المميزة لفكر بوبر لم تحظ بالتقدير دائما. وهكذا نراه في مقارنته الشهيرة بين علاقات «أنا ـ أنت» و«أنا ـ هو غير العاقل» اعتمد على الفكرة الطاوية «وو ـ وي» بمعنى دعه يعمل، وذلك لكي يوضح العلاقة التي تدع الآخر يعمل. ويرى أحد المعلقين «أن الحوار مع الطاوية ظلت له في نظره أهمية محورية طوال حياته» (فريدمان ١٩٧٦: ٤١٥). علاوة على هذا عني أيضا بربط كل من اهتمام بوذية زن بالخبرة الحية المباشرة والتراث الروحي الهندي مع الطائفة الصوفية اليهودية الهاسيد. ولكن اهتمام تيار دو كاردا بالصوفية الشرقية ليس أمرا معروفا أو مشهورا على الرغم من واقع أنه قضى سنوات طويلة في الصين. وحاول عالم الإلهيات أورسولا كنغ أن يصحح هذا الفهم الخاطئ. ويرى كنغ أن تيار وإن كان صاحب نظرة نقدية لجوانب الدين الشرقي إلا أنه تطلع لعله يجد في الشرق «بذورا للتجديد والإلهام»، وصرح قائلا بأن «إيماني الفردي الخاص بدا بالقطع شديد الحساسية إزاء التأثير الشرقي» (كنغ ١٩٨٠: ١٣، ١٤). وعلى الرغم من إيمانه بأن المسيحية الأوروبية تمثل المحور المبدئي والأساسي لبحث أصل الإنسان وتطوره إلا أنه نادى «بالتعاون الروحي» بين المسيحية والصين، مؤكدا حاجة المسيحيين إلى «تجديد فكرهم بشأن عقيدتهم الدينية في ضوء خبرة الأديان العالمية. وأعرب عن أمله في أن يكتشف في الصين «ذخيرة من الفكر والصوفية من شأنها أن تجدد شباب الغرب» (كنغ ١٩٨٠: ١٢٣). وتزايدت باطراد منذ مطلع ثلاثينيات القرن العشرين مشاركته في الدراسات المقارنة بين صوفية الشرق وصوفية الغرب. وبعد أن عاد إلى فرنسا عام ١٩٤٦ نذر نفسه لدراسة التراث الصوفي الشرقي. ونجد إحدى ثمار هذا البحث مقالا له بعنوان «الإسهامات الروحية للشرق الأقصى». وأوضح هنا بجلاء دينه للتراث الديني الشرقي. وإذا كان قد

رفض ما اعتبره عقيدة وحدة الوجود الواحدية للشرق لمصلحة عقيدة الإلوهية المسيحية، إلا أنه مع هذا استبق مركبًا أو جميعة فكرية مستقبلية مقدرا لها أن تمضي قدما وتتجاوز كلاً من «طريق الشرق» و«طريق الغرب». ويوجه كنغ انتباهنا بخاصة إلى تأثير النظرة الكونية الكلية للشرق على فكر تييار الذي ما كان له، لولا خبرة الشرق، أن يطور... أطر الفكر نفسها عن الوحدة والكلية الكونية والبحث الجسور عن روح لكوكب الأرض الواحد الذي يتعالى في نهاية المطاف على كل من الشرق والغرب» (المرجع نفسه: ٨٨) (٦).

وأثيرت تساؤلات كثيرة من أطر فكرية متباينة عن هذا النوع من أسلوب التناول. وطبيعي أن مصطلح الصوفية ذاته مشهور عنه أنه مصطلح مراوغ، ولذلك فإن فلاسفة من أمثال إس. تي. كاتز تشككوا في فكرة استخدامه وسيلة للمقارنة فيما بين الثقافات. وسبق أن رفض كاتز الجدل الدائر بشأن الصوفيين والقول بأن الصوفيين من مشارب تراثية مختلفة يعيشون من حيث المعنى العميق «خبرة» واحدة، ذلك لأنه يرى أن الخبرة الصوفية يحددها في الأساس الوسط الديني الاجتماعي الذي تنشأ فيه (٢٩٧٨: ٤٦). علاوة على هذا فقد سبق أن دفع البعض من منظور أيديولوجي أن استخدام مصطلح «الصوفية» في هذا الدور الحاسم إنما يدعم الدور الغربي للهيمنة إزاء الشرق مادام أنه مصطلح يمجد الاعتقاد أن ثمة شيئا سريًا أصيلا في الفكر الشرقي مقابل ونقيض الجوهر العقلاني المميز للفكر الغربي، وهو ما يعني إضفاء ميزة على الثاني من دون الأول. ونلحظ أن أسلوب التناول الكلي، المتطلع إلى نظرة كونية، انحسر بأكمله خلال السنوات الأخيرة، وذلك لأسباب عديدة متباينة، بعضها رجع صدى للرأي سالف الذكر. ونجد من ناحية من طعن فيه بشراسة، وهؤلاء هم المدافعون عن الرؤية الدينية، ويرون فيه خطرا يتهدد سلامة ووحدة الإيمان المسيحي. مثال ذلك آر.سي زاينر الذي يقر بحاجتنا إلى تفاهم متبادل وإلى حوار مشترك بين الأديان، إلا أنه أكد الفوارق بين الصوفية في الشرق والصوفية في الغرب. ورفض بقوة وحماس أي فكرة عن ابتكار دين عالمي جامع بين الأسس المختلفة (١٩٧٠: ١٦). وهناك على الجانب الآخر من يرفضون هذا الشكل للنزعة الكونية، ولكن ليس بسبب التزام عقيدي

وإنما اقتناعا منهم بأن السبيل لتحقيق تفاهم وتناغم عالمي هو أساسا عبر الاختلاف مثلما هو عبر التطابق. ولهذا يزعم، كمثال، إف.جي. هوفمان أن «الاختلافات بين الأديان مهمة قدر أهمية التشابهات»، وأن التنوع ليس ضعفا بل علامة حيوية إنسانية عظمى وليست شيئا يتعين أن نضفي عليه تجانسا (١٩٨٧ : ٣). وهناك أيضا أصحاب موقف تغلب عليه الصبغة الفلسفية. ويؤكدون أن النزعة الكلية الكونية تتحقق بوجه عام من تفسير الاختلافات التاريخية، وكذا تفسير العامل النسبوي للسياق الثقافي والتاريخي، وأن الخبرة الدينية بخاصة هي دائما وأبدا خبرة ثقافية نسبية. وإذا تأملنا النزعة الكونية من منظور أعم نجد أنها أصبحت في رأي الكثيرين جزءا من الخطاب «الشمولي» للإمبريالية الثقافية الغربية، ومن ثم ينزع إلى قمع الاختلافات الثقافية. وعلى الرغم من أن الميول المتجهة إلى إنجاز نظرة كونية داخل الحوار الديني بين الشرق والغرب قد وجهت الأنظار على نحو مثمر إلى كثرة صور العقيدة الدينية إلا أن البعض اعتاد النظر إليها كأنها تنشد التعالي عن هذه التعددية ودمجها تحت اسم (لم يذكر) عقيدة واحدة من العقائد المعنية. وسوف نعود إلى هذه القضايا في القسم الختامي من هذا الكتاب.

الحوار بين الأديان

لكن انحسار مخططات النظرة الكلية الطموحة لا يمثل مؤشرا على انحسار الدراسات الدينية المقارنة بين الشرق والغرب، بل على العكس إذ أفضى إلى مرحلة جديدة يمكن إيجازها في كلمة واحدة «حوار». وسبق أن أشرنا في الفصل السادس إلى أن هذا المفهوم حقق لنفسه أخيرا ما يشبه مكانة العقيدة. وإذا كانت الغطرسة والعقيدة الجامدة والوعظ التبشيري سادت في السابق، فإن المزاج تغير الآن وأصبحت الكنائس المسيحية خلال السنوات الأخيرة أكثر التزاما بقيمة الحوار، الحوار أولا بين الطوائف المسيحية المختلفة، والحوار ثانيا مع أديان الشرق.

وسيبين لنا أن مصطلح «حوار» يمكن أن يعني أي معنى من بين عدد من الأمور المختلفة، لكن من المفيد أولا وقبل كل شيء البحث عن الأصول التاريخية لهذه المرحلة. إن فكرة تبادل الآراء وجها لوجه بين أصحاب

الأديان من طرفي الكرة الأرضية يمكن تتبع تاريخها بالرجوع إلى مؤتمر الأديان العالمي المنعقد عام ١٨٩٣ . إذ التأم شمل ممثلي أغلب الأديان العالمية الكبرى واجتمعوا لأول مرة في مكان واحد. ويرى منظم المؤتمر أن المؤتمر نجح في العزف على الوتر النبيل للأخوة الإنسانية العالمية (باروس ١٨٩٣: المقدمة). وتجلى مزاج البرلمان في عدد من الكتابات التي صدرت بعد ذلك، ومن بينها كتاب عنوانه «الإنجيلان البوذي والمسيحي»، تأليف عالم الإلهيات إيه. جيه. إدموندس. وسبق أن أشرنا إلى أن أدموندس سعى من أجل خلق مناخ ملائم للتفاهم المتبادل تكون فيه «الإنسانية كيانا واحدا (١٩٠٨: ٩). بيد أن هذا النهج القائم على التصالح جاء مبكرا قبل الأوان إلى حد ما، ولذلك بدا بعد فترة من هذه النشوة الطاغية التي شملت البرلمان أن المسيحيين معنيون في الغالب الأعم بتبادل الحوارات، ولكن فقط من أجل تعزيز أهداف التبشير. ووضح خلال العقود الأولى من القرن العشرين أن ثمة اهتماما كبيرا بنظرة الهيغيلية الجديدة التي ترى أن الديانات الشرقية ليست زائفة تحديدا، بل يتعين النظر إليها باعتبارها تمهيدا للمسيح الآتي، ومن ثم ساد ميل جعل كل البحوث الخاصة بديانات الشرق ترى موضوعها في هذا الضوء. مثال ذلك أن المبعوث التبشيري البروتستانتي جون فاركار أصدر كتابا عام ١٩١٣ يحث فيه المسيحيين على محاولة فهم الديانات الشرقية، ولكنه في الوقت نفسه يدفع بأن الهندوسية تحقق كمالها في المسيح على نحو يطابق تماما ما فعله المسيح بأن أكمل شريعة وأنبياء اليهودية: فإن المسيح تاج وذروة الإيمان الهندوسي» (١٩٣٠: ٤٥٣) [٧].

وشهدت سنوات ما بين الحربين العالميتين نموا سريعا للحوار بين الأديان سواء بين أديان الشرق والغرب أو داخل المسيحية، علاوة على المؤتمرات والمحافل المشتركة التي انتشرت في أوروبا وأمريكا. وأسس رودولف أوتو عام ١٩٢١ عصبة الأديان العالمية التي استهدفت تيسير التفاهم بين الأديان. وأُسّس خلال هذه الفترة نفسها وللهدف ذاته المؤتمر الدولي للزمالة العالمية بين الأديان، وكذا المؤتمر العالمي للأديان. وتحقق هذا الأخير بإلهام المستكشف والصوفي سير فرنسيس يانهازباند، ولا يزال نشطا حتى اليوم في سبيل تطوير الحوار بين الأديان. وأدرك فيلسوف

الأديان الأمريكي جي. سي. برات آنذاك الروح المثالية لهذه المبادرات، وهاجم صراحة أحد جانبي المسألة الخاص بصدق أو زيف دعاوى كل من المسيحية والبوذية، مؤكدا بدلا من ذلك أن «الاثنين يمتلكان قدرا كبيرا من الحقيقة، وأن أيا منهما ليس بمنأى ـ جملة ـ عن الوهم» (١٩٢٨: ٧٤٦). وتنبأ أن الاثنين سيتقاربان جدا من خلال الحوار من دون أن يتحدا. ونلمس هذه الروح نفسها واضحة في كتيب بعنوان «حلم الزمالة المسيحية والبوذية بحثا عن النور والحقيقة»، من تأليف المبشر البروتستانتي دوايت غودارد. وعاد فيها إلى عقد حوار في شأن أفكار عن المذهب والعبادة. وأكّد أن العالم المعاصر في أشد الحاجة إلى مزيج من الوعي الاجتماعي المسيحي والتقوى الشخصية البوذية [٨].

وإن هذا الانفتاح الجديد على الحوار والاعتراف بالتعددية لا نجده منعكسا في أي مكان آخر خيرا مما هو في سلسلة من اللقاءات المعروفة باسم حلقات نقاش إيرانوس [*]، والتي ظلت تعقد صيف كل عام في فيللا مطلة على بحيرة ماجيور منذ عام ١٩٣٣ وحتى ١٩٦٩، والمعروف أن هذه الاجتماعات هي لقاءات دولية، غرضها الأول البحث عن أرضية مشتركة بين الفكر الديني الشرقي والغربي. هذا على الرغم من أنهم توسعوا بعد ذلك بحيث يشتمل النقاش على كل الموضوعات التي لها علاقة بتاريخ وسيكولوجيا الخبرة الدينية. وحققت دافعا مهمّا لدراسة الأديان المقارنة. وكان سي.جي يونغ شخصية رئيسية في تحديد جدول الأعمال والمستوى. لكن هذا لا يعني أنها كانت تمثل تجمعا خاصّا بفكر يونغ. واعتادت أن تشارك في هذه الحلقات مجموعة من العلماء والباحثين من مشارب مختلفة، من بينهم عالم الفيزياء أروين شرودنغر، وعالم الأنثروبولوجيا بول رادين، وعالما الإلهيات مارتن بوبر وبول تيليتش، والمستشرقان كارولين ريس دافيدس ودي.تي سوزوكي، ومؤرخ الأديان المقارنة ميرسيا إلياد. ويعتبر هذا الأخير شخصية مهمة بوجه خاص في الحث على الحوار بين الشرق والغرب، وهو من مواليد

(*) إيرانوس Eranos: فريق نقاش فكري مخصص لدراسة الروحانيات يلتقي سنويا في سويسرا منذ عام ١٩٣٣، والكلمة مشتقة من اليونانية، وتعني «المائدة». أسست الجماعة السيدة أولغا فروبب كابتين. وتضم الحلقة باحثين في مجالات تخصص عديدة من سيكولوجيا الأعماق (اللاشعور) والدين المقارن والنقد الأدبي والفولكلور. تستمر الحلقة لمدة ثمانية أيام يقضونها معا إقامة كاملة وحوارا. ويتحدد كل عام موضوع روحاني محدد [المترجم].

رومانيا عام ١٩٠٧، وقضى أربع سنوات وهو لا يزال شابا في دراسة الفلسفة واليوغا في الهند، وكتب رسالته لنيل درجة الدكتوراه عن موضوع فلسفة اليوغا. ويقدم كتابه الأخير عرضا مسهبا وشاملا لأديان وأساطير العالم. ويمكن أن نلمس في كتاباته نقدا أساسيّا للثقافة الغربية الحديثة مماثلا للنقد الذي نجده في كتابات عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي ليفي شتراوس. ونلمس كذلك اهتماما عميقا للتغلب على ما اعتبره ضيق أفق تتسم به النظرة الأوروبية. ونراه في هذا الاتجاه يحذرنا من أن:

> **الثقافة الغربية ستواجه خطر الانحسار وتتحول إلى نظرة محلية محدودة وعقيم إذا ما دأبت على احتقار أو إنكار الحوار مع الثقافات الأخرى، وتمثل الهرمنيوطيقا استجابة الإنسان الغربي - والاستجابة العقلانية الوحيدة والممكنة - إزاء متطلبات التاريخ المعاصر، وإزاء واقع أن الغرب متجه قسرا... إلى هذا اللقاء والمواجهة مع القيم الثقافية عند الآخرين.**
>
> **(إلياد ١٩٦٠، ١٠)** [٩]

وبات واضحا أن هذه الحاجة إلى مواجهة القيم الثقافية للآخرين أصبحت مسألة ملحة إلى حد ما خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ويسوق تيليتش ملاحظة تبين أنه أدرك بعضا من مزاجية هذه النظرة الحديثة وما تمثله من أهمية تاريخية، وذلك حين يقول: «ليس تحولا عن عقيدة بل حوارا. وسيمثل هذا خطوة هائلة إلى الأمام إذا ما قبلت المسيحية هذا» (١٩٦٣: ٩٥). كذلك الحال في زعم ليروي رونر من أن الحوار بين الأديان يمثل اليوم عامل بناء وتكوين لفقه الإلهيات البروتستانتي، مثلما كان الصراع مع الداروينية قبل جيل مضى (من كونغ ومولتمان ١٩٨٦: ١١٤). وأصبحت سلطة الكنيسة تواجه خطرا يتمثل، كما اشرنا سابقا، في تنامي الوعي بالتعددية الدينية منذ منتصف القرن، وكذا التحقق من أن العالم لم يعد يعترف من دون شك أو تساؤل بتفرد المسيحية بالتفويض الإلهي. ويثير هذا ضمنا تساؤلات مهمة في ما يتعلق بفقه الإلهيات من مثل هل هناك خلاص خارج الكنيسة المسيحية، وهل العقيدة المسيحية قابلة للتطور. وأثارت كذلك تساؤلات تتعلق بالممارسة العملية من مثل ملاءمة استخدام تقنيات التأمل البوذي في الصلاة أو تلاوة متون هندوسية أثناء القداس، ومكان الديانات الشرقية في مقررات التعليم الغربية والعبادات الطائفية في المدارس.

وذهب فكر البعض إلى أن الحاجة إلى الحوار أضحت أكثر إلحاحا وضرورة بسبب تنامي إدراك أن الاعتبارات السياسية والإلهية ليست منفصلة عن بعضها تماما، وأن المسيحيين من خلال نزعتهم الإقصائية المذهبية وحماستهم التبشيرية أصبحوا، كما يرى رونر، مسؤولين عن استعمار بل واستعباد شعوب العالم الثالث (من كونغ ومولتمان ١٩٨٦: ١٠٩).

وطبيعي أن تنامي الوعي بالأديان الشرقية بين المسيحيين يمثل جزءا من حركة أوسع خلال فترة ما بعد الحرب التماسا لرؤية عالمية شاملة. ويتجلى هذا على أوضح وجه في ما يتعلق بالكنائس البروتستانتية، في مجلس الكنائس العالمي الذي أسس عام ١٩٤٨، إذ رصد جهده لتجديد وإعادة توحيد الكنائس المسيحية تحديدا. بيد أنه في اجتماع الجمعية العمومية الرابع المنعقد في عام ١٩٦٨، التزم بتوسيع نطاق الموضوعات المحالة إليه بحيث تشمل الحوار مع الأديان غير المسيحية. وفي عام ١٩٧٠ انعقد في بيروت أول لقاء متعدد الأطراف بشأن التعددية الدينية، وذلك تحت رعاية مجلس الكنائس العالمي. وبعد ذلك بعام تشكلت وحدة فرعية جديدة «الحوار مع أصحاب الديانات والأيديولوجيات الحية». وأدت إلى إقامة حوار متصل بشأن العلاقة بين المسيحية والأديان الأخرى، مع ممارسة الحوار على مستويات مختلفة داخل الكنائس. وجدير بالذكر أنه في هذا الوقت نفسه طرأ على الكنيسة الكاثوليكية الرومانية تحول مماثل في موقفها من الأديان غير المسيحية. والمعروف أنه منذ مجلس فلورنسا (١٤٣٨ ـ ١٤٤٥) حافظت كنيسة روما على مبدأ محدد يقضي بأن «الرب يرغب في خلاص البشرية جمعاء». وأعلن المجلس أنه إذا كانت الكنيسة لها دور فريد كأداة لخلاص البشرية، فإن الرب يعمل من أجل الخلاص داخل ومن خلال جميع التراثات الدينية، على الرغم من أن هذا يحدث بطريقة ضمنية ومجهولة لنا في حالة الأديان غير المسيحية. ومضى المجلس إلى أبعد من ذلك حيث أعلن أن الرب تجلى بوسائل كثيرة، وأن الديانات الأخرى غالبا ما تعكس شعاعا من أشعة هذه الحقيقة التي هي مصدر استنارة البشر أجمعين. وطبيعي أن هذه الرؤية شجعت الكاثوليك وخولت لهم حق المشاركة في الحوار مع غير المسيحيين.

الموقف الإقصائي والاحتوائي والتعددي

نريد الآن أن ندرس من كثب أكثر حصاد هذه المبادرات الباكرة. ويجري عادة تقسيم مجموعة المواقف من الحوار إلى ثلاث فئات أو ثلاثة أطر (١٠). الأول، وهو الموقف الإقصائي، وتميزه العقيدة التقليدية وهي أن المسيح أو المسيحية هي وحدها التي تهدي إلى الطريق الصواب من أجل الخلاص، وأن الديانات الأخرى، ولهذا السبب تحديدا، تعتبر زائفة أو خاطئة. والإطار الثاني هو الموقف الاحتوائي الذي يقول عنه غافين ديكوستا «إنه يؤكد حضور التوجه الخلاصي للرب في الديانات غير المسيحية، وإن ظل يؤكد أن المسيح هو التجلي المجسد للرب على نحو محدد وموثوق به (١٩٨٦: ٨٠). وأخيرا الموقف التعددي، ويمثل توجها محايدا إزاء دعاوى كل دين، مؤكدا أن المسيحية ليس لها حق احتكار الحقيقة بأفضل من الديانات غير المسيحية. وطبيعي أن هذه الفئات الثلاث لا تنفي بعضها بعضا بل تتداخل بوسائل متباينة، وتجد في داخلها أيضا سلسلة من الآراء المختلفة والمتنافسة التي يمكن تمييزها عن بعضها. وإذا نظرنا إليها إجمالا نلحظ أن الجدل عملية نشطة ومستمرة وتستطيع بالتالي أن تعرض ما هو أكثر قليلا من مجرد ملاحظة عابرة عن سجال في حركة متصلة لا تهدأ أبدا.

تُظاهر الموقف الإقصائي الشخصية المهيمنة التي يمثلها كارل بارث (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩). وسبق له أن هاجم التراث الليبرالي لفقه الإلهيات البروتستانتي، الذي نشأ وتطور خلال القرن التاسع عشر. وأفضى هجومه هذا إلى ما أصبح يعرف باسم «الأرثوذكسية الجديدة»، وتضمن تأكيدا جديدا على تفرد الوحي المسيحي. وفاضل بارث بين ما اعتبره «دينا» نتاجا بشريا يتمثل بصور كثيرة مختلفة مسيحية وغير مسيحية، وبين «الوحي» الذي يرى أنه ماثل فقط ومن دون استثناء في شخص يسوع المسيح ولا يشاركه في هذا أي تراث ديني آخر. وتترتب على هذه النظرة نتيجة محددة هي إدانة الأديان الأخرى فضلا على تهميشها، ومن ثم نجعل الحوار غير ذي موضوع من حيث الأغراض المتعلقة بمبحث الإلهيات. وتبنى البروتستانتي الألماني البارز هندريك كرايمر (١٨٨٨ ـ ١٩٦٥) نظرة بارث بشأن الإلهيات وإن لم يتفق معه على ضرورة تطوير فهم لفكر وثقافة الشرق. والمعروف أن كرايمر تمرس في الواقع كباحث استشراقي وقضى اثني عشر عاما مبشرا في إندونيسيا قبل

أن يشغل منصب أستاذ تاريخ و«فينومينولوجيا» (*) أو ظاهراتية الأديان في جامعة ليدن. وأكد تفرد وكفاية تجسد المسيح، ورفض بشدة وحماس جميع صور النزعة النسبوية، لكنه رأى أن ثمة ضرورة عملية للنهوض بفهم ديني للشرق، معتقدا أن لقاء الشرق والغرب يمثل «أحد الأحداث الأساسية في عصرنا»، وأنه حدث له أهمية ودلالة عظمى بالنسبة إلى المستقبل. وتنبأ قائلا «المسرحية الحقيقية لم تبدأ بعد، إنها لا تزال في مرحلة الإعداد على خشبة المسرح» (١٩٦٠: ١٢، ١٣). ومن ثم لا غرابة إذ يرفض النزعة العالمية وإن رأى أن من الضروري تعزيز التفاهم بين الشرق والغرب، وبين المسيحيين وغير المسيحيين اعتقادا منه أن الحوار يمكن أن يسفر ليس فقط عن تفاهم وتسامح متبادلين، بل أيضا عن قدر أعظم من الفهم والوضوح الذاتيين من جانب فقه الإلهيات المسيحي. معنى هذا أن نهج كرايمر إزاء الحوار نهج مقيد ومشروط وقائم على أساس محافظ من حيث مبحث الإلهيات. ولكنه أوضح على الأقل الحاجة إلى المشاركة النشطة بين الشرق والغرب. وذهب إلى أن هذه المشاركة ستعود بالفائدة على المسيحيين إذ تساعدهم على التخلص من أسوأ البقايا الأثرية المتخلفة عن التعصب الاستعماري والغطرسة الاستعمارية، علاوة على أنها ستمثل من بعض النواحي الخطوات الأولى على الطريق في اتجاه صياغة فلسفة الحوار بين الأديان.

ويتجلى واضحا التحول تجاه الموقف الاحتوائي في كتابات الباحث الكاثوليكي الشرقي آر. سي. زاينر. نراه في أول أعماله يقف راسخ القدمين معارضا الرأي القائل أن ثمة وحدة مذهبية أساسية تمثل الأساس لجميع الديانات الكبرى (كان هنا معنيا بوجه خاص بدحض رأي سكيون). وتشبث باعتقاده أن «يسوع المسيح لا يتمم فقط شريعة وأنبياء إسرائيل بل وأيضا

(*) الفينومينولوجيا ـ الظاهراتية Phenomenology فلسفة أو منهج بحث وتفكير ينبني على مقدمة تقضي بأن الواقع مؤلف من موضوعات ـ أشياء وأحداث يدركها أو يفهمها الوعي البشري وليس مؤلفا من أي شيء آخر له وجود في الخارج مستقلا عن الوعي البشري. أي من دون حاجة إلى البحث عن وجود وراء الوعي، وإنما تعنى بالإدراك أو الوعي المباشر من دون اعتبار لمقولات الميتافيزيقا عن الماهية والجوهر... إلخ. نشأت على يدي إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨). وراج الاسم على يدي هيغل وكتابه «فينومينولوجيا الروح». ويرى هوسرل أن بالإمكان دراسة الظواهر ذاتيّا لا موضوعيا. وهذا هو المعنى الذي طوره هيدغر. وهنا تتضح العلاقة الوثيقة بين فكر هوسرل والوجودية عند سارتر. وكذا تأثيره على فلسفة الهرمنيوطيقا أو التأويل التي وجدت مجالا ممتازا للتطبيق في الدراسات النقدية الأدبية [المترجم].

أنبياء إيران وحكماء الهند» (١٩٥٨ : ١٨٤). بيد أنه اقتداء بمجلس الفاتيكان الثاني يتخذ موقفا أكثر ليبرالية، مؤكدا أن في وسع الأديان المختلفة، توخيًا للفائدة، أن تنصت ويتعلم بعضها من بعض. ورأى أيضا أن «الأديان الهندية لديها ما تعلمه لنا والذي يمكن أن يساعدنا على تعميق إيماننا ويفتح آفاق حكمة جديدة لم نكن نفهمها بوضوح في السابق». ومضى إلى أبعد من ذلك وقال «تتضمن ديانات الشرق الكثير جدًّا مما هو على صواب» (١٩٧٠ : ١٩، ٢٠). بيد أن نظرة موقف الاحتواء بمعناها الصحيح تمضي إلى أبعد من ذلك، مؤكدة أنه مع التسليم بأن الدعاوى المحورية للدين المسيحي صحيحة ولا مجال للطعن فيها إلا أن الحقيقة القدسية يمكن أن نجدها أيضا في الديانات الأخرى. مثال ذلك أن عالم الإلهيات الكاثوليكي وليام جونستون يتساءل عما «إذا كانت الأديان غير المسيحية يمكن أن تملك بعض جوانب الحق التي لم نتبنها نحن». ويتساءل أيضا عما إذا كان في وسعها أن تلقي ضوءا على سر الرب والمسيح. ويختتم تساؤلاته قائلا: «إذا أردنا أن نستزيد بمعرفة الحقيقة فإن علينا أن ننصت للآخرين». ويعتبر كارل راهنر (١٩٠٤-١٩٨٤) أحد الأعضاء الرواد في هذه الزمرة، ولعله أعظم علماء الإلهيات الكاثوليك نفوذا في هذا القرن. ويعتبر في الحقيقة من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية الرومانية المهندس الرئيسي للإطار الفكري للموقف الاحتوائي. ويتميز موقفه بالوضوح وأنه أكثر راديكالية من موقف كرايمر أو زاينر. إذ يرى أن الرب يعمل لخلاص البشر في كل مكان. بيد أنه يولي الرؤية الإلهية المسيحية دورا خاصًّا مميزا من حيث التدبير الإلهي، مؤكدا أنه على الرغم من أن الديانات غير المسيحية تجد تمامها في المسيح لكنها تحتل موقعا وسطا بين الكلمة وبركة الخلاص التي يمنحها المسيح لغير المؤمنين من ذوي النوايا الحسنة. والجدير ذكره أنه، على خلاف وضع كرايمر، لم يكن استشراقيًّا بأي معنى من المعاني، ولكن موقفه اللاهوتي الليبرالي أثر تأثيرا قويا في مداولات مجلس الفاتيكان الثاني وسورة الاهتمام بالحوار مع الأديان غير المسيحية التي اعتملت في ختام اجتماعات المجلس.

وثمة عالم إلهيات آخر له مكانة عالمية وتصدى صراحة لتحديات الأديان الشرقية والتزم موقفا أكثر غلوًّا من مواقف المفكرين السابقين في ما يتعلق بمسألة حوار الشرق ـ الغرب. ونعني به بول تيليتش (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥). إذ

بعد زيارته لليابان عام ١٩٦٠ أصبح معنيًا أشد العناية بفكرة ساتوري «الاستنارة» (*) والتمس في التدرب الذي تقضي به بوذية زن مناهج يمكن تجسيدها في الروحانية المسيحية. وحيث إنه يؤمن بفكرة أن الرب هو «المقصد المطلق والأسمى» وليس شخصا يشبه الإنسان، فقد صاغ حلقة ربط تربطه بالأديان الشرقية. ورأى في بوذا وكذا في المسيح شخصية المناهض الديني الذي لا يمثل مؤسِّسا، بل متحديًا للمؤسسات الدينية. وخلص إلى نتيجة محددة مؤداها أن الوحي ليس قاصرا على المسيحية بل هو ظاهرة إنسانية عالمية، وأن كل دين يجسد إجابة ما، ومهما كانت جزئية، على مشكلة الوجود البشرية. وبناء على هذا رفض الدور التبشيري للكنيسة لمصلحة الدعوة إلى الحوار والذي من خلاله تكون الانحيازات والتشوهات التاريخية التي لحقت بالدين المسيحي موضوعا للنقد الذاتي [١١].

ويثير الموقف الإقصائي عددا من قضايا فقه الإلهيات الشائكة. وهذه قضايا ناجمة عن الإقرار بوجود تعدد للأديان، ورفض إدانة الأديان غير المسيحية بحجة وصمها بالزيف، وأنها غير مقبولة عقلا بشكل نهائي. ويفضي بنا الموقف أيضا إلى مسائل تتعلق بتفرد المسيحية برسالة دينية. وتثير، فضلا على هذا، مسائل فلسفية عويصة تتعلق بذات طبيعة المعرفة والحقيقة. وهذا ما عبر عنه عالم الإلهيات ليونارد سويدلر خلال مناقشته للحوار بين الأديان إذ قال «إن فهمنا للحقيقة وللواقع يتعرض لتحول في الإطار الفكري. وهذا التحول ينتقل بنا من موقف مطلق إلى موقف تأويلي «هرمنيوطيقي»، حيث نرى جميع القضايا المتعلقة بالحقيقة قضايا تاريخية أو عملية أو قصدية أو إطارية أو مقيدة لغويًا أو جزئية وتفسيرية وحوارية (من سويدلر وآخرين ١٩٩٠: ٥٩). وأمكن الالتفاف حول بعض هذه القضايا الشائكة بفضل موقف معروف باسم التعددية. ويقضي هذا الموقف أن ليس

(*) ساتوري Satori: هي الهدف الروحي في بوذية زن في اليابان. واسمها في الصين وو .wu وترجمتها العامة الاستنارة الفردية أو ومضة الوعي اللحظي المفاجئ. إنها خبرة حدسية. وتشير ساتوري إلى تجربة ذاتية شديدة العمق. والإحساس بالفضاء اللانهائي حول الذات. وتعتبر الخبرة أو التجربة الذاتية والتدرب هي السبيل الوحيد إليها. وثمة طقوس خاصة ورموز وألغاز خاصة بها. ومن ذلك التأمل الذي يستغرق المرء ويتحرر معه من المفاهيم المألوفة. ويقترن هذا بشعور بالبهجة أو النشوة الطاغية التي تعوق أي مشاعر أخرى مفرحة أو مؤسية. وتجربة ساتوري هي خبرة ذاتية لحظية سريعة وقابلة للتكرار، وتكرارها يعني أن المرء على طريق التحرر ويرى الحياة والعالم من حوله شيئا جديدا. إنها الباب إلى أسلوب جديد في التفكير والوجود [المترجم].

لنا أن نعتبر أي دين وحده معياريا أو أسمى من الأديان الأخرى. إذ إن جميع الأديان ـ كل حسب طريقته ـ مركب معقد تاريخيا، وهي استجابات إنسانية مشروطة ثقافيّا إزاء الحقيقة الإلهية الواحدة (نيتلاند ١٩٩١: ٢٦). الجدير ذكره أن هذا الرأي استهوى خلال السنوات الأخيرة أعدادا متزايدة من المؤيدين من بينهم علماء إلهيات بارزون من الكاثوليك والبروتستانت على السواء. ونذكر من بين هؤلاء جون كوب ودون كوبيت وجون هيك وبول نيتار وهانز كونغ ورايموندو بانيكار وولفارت بانينبرغ، وجيوفري باريندر ونينيان سمارت وويلفريد كانتويل سميث ودافيد تراسي. واحتج هؤلاء وكثيرون مثلهم ضد الغطرسة المتصلة في عناد، حسب رأيهم، للموقف الإقصائي وأحادية الجانب في كل ما حدث من تبادل للآراء حتى الآن، ويؤمنون مع تراسي بأن التعددية الدينية لم تعد واقعا غريبا مثيرا للجدل وإنما «هي الآن واقعنا نحن الحقيقي» (تراسي ١٩٩٠: ٣٩). واتجهوا إلى الاعتقاد بأن تعاظم التعددية في الوقت الراهن يمثل تحولا جذريّا في فقه الإلهيات المسيحي. ويحدثنا بول نيتار عن «تحول الإطار الفكري» في المواقف المسيحية فيما يتعلق بالمكانة الفريدة للمسيحية. ويحدثنا جون هيك عن «ثورة التعاون» التي سوف تزحزح التعاليم المسيحية عن موقفها الذي اعتدنا أن نراه موقفا محوريّا في علاقتها بالأديان الأخرى. وواضح أننا في خضم هذا الجدل الحي والمباشر ليس لنا أن نتوقع إجماعا في الآراء بين مفكرين من هؤلاء، ذلك لأن قضية التعددية تحتل قلب الأصولية «الأرثوذكسية» التقليدية ذاته، ومن ثم تثير بعض القضايا التي هي من أكثر القضايا إزعاجا ومدعاة للانقسام، والتي يتعين على علم الإلهيات المعاصر أن يتصدى لها.

ويعتبر جون هيك مثالا جيدا لمفكر تعددي انخرط في حوار مع الأديان الشرقية بغية إعادة دراسة وتفحص مقدماته هو الخاصة بالإلهيات. واتخذ موقفا تعدديّا صريحا عام ١٩٧٣ مع إصداره كتاب «الرب وعالم الأديان. وخلص في كتابه هذا إلى أنه ليس هناك موقف متميز يمكن الاستناد إليه للحكم على الدعاوى المختلفة لأديان العالم وذلك لأن كل الخبرة البشرية هي في أساسها خبرة تأويلية. ودفع أن جميع الأديان صادقة مادامت تمثل قنوات أصيلة للخلاص. ويرى، شأن كثيرين من مفكري عصره، أن التعددية لم تعد لكل هذه الأسباب تبدو وكأنها وصمة عار يتعين التغلب عليها، ذلك لأن وصمة

العار تتمثل في التعاليم التقليدية للكنيسة التي ترى ألا خلاص خارج الكنيسة. وإن الصواب هو أن التعددية وضع حري أن نحتفي به، ذلك لأن الإنسان يمكنه من خلال الاختلافات أن يوسع من منظوره الفكري الخاص ويثريه كثيرا، وكذلك يمكن التخلص من البقايا الأثرية الموروثة عن إمبريالية الغرب المسيحي (١٢). ويلتزم نهجا مماثلا فيلسوف الأديان نينيان سمارت الذي ألف وأفاض عن الأديان الشرقية وعلاقتها بالمسيحية. ويؤكد أن دراسة البوذية يجب أن تكون إلزاما على جميع الطلاب دارسي الدين، ذلك لأنها تتحدى مسلمات الدين المسيحي وتحث على ضرورة توافر وعي نقدي ذاتي لدى المؤمنين بالدين المسيحي. إنها تطعن، من بين أمور أخرى، في عقيدة الإيمان بآلهة كأساس ضروري للدين، وفي ضرورة العبادة والإحساس بالروحي، وفي النزعة الأبوية «البطريركية» للتعاليم المسيحية ـ اليهودية، وفي فكرة المشرع كضرورة أخلاقية وكذا في فكرة جوهر الروح الدائم كشرط ضروري للخلاص الشخصي (انظر سمارت: ٣). كذلك الحال بالنسبة إلى عالم الإلهيات الكاثوليكي المتطرف هانز كونغ، نشط أيضا خلال السنوات الأخيرة في مجال الحوار بين الأديان وشدد في دعوته، شأن سمارت، إلى «نقد ذاتي مسيحي في ضوء الأديان الأخرى» (١٩٨٧: المقدمة). وإذا كان لم يمض إلى نهاية الشوط الذي انتهى إليه هيغ في القول بالمساواة بين الجميع، إلا أنه خلص إلى نتيجة مؤداها أن المسيحي لا يحتكر الحقيقة، وأن الانفتاح على الأديان الأخرى إذا لم يكن من شأنه أن يفضي إلى التخلي عن الالتزام المسيحي أو إلى اتخاذ موقف نسبوي خالص، فإنه يتضمن «استعدادا دائما للتعلم، وهذا لا يهدم الإيمان القديم بل يثريه» (كونغ ومولتمان ١٩٨٦: ١٢١ و١٢٥). وهناك عالم إلهيات آخر معاصر ومهم ويمكن اعتباره من المؤمنين بالتعددية وهو جون بي. كوب الذي مضى إلى أبعد مما ذهب إليه الغالبية في دراسة وتفحص الأساس النظري للحوار، وكان شأن سمارت وكونغ، مقتنعا بمنافع الحوار بين الشرق والغرب وما يسفر عنه من تحولات. والجدير ذكره أن دعوته إلى ما يُسمى فقه إلهيات السيرورة قاده إلى الإيمان بكلمات بول أنغرام الذي يقول «المسيحية بحاجة إلى أن تهيئ نفسها دائما وأبدا لإجراء تحول خلاق من خلال الحوار مع الأساليب الأخرى غير المسيحية (أنغرام وسترنغ ١٩٨٦: ٨٥). ويرى كوب أن الاعتراف بأن «دعوى المسيحية لا تتعارض

مع التأكيدات الجوهرية للتراثات الأخرى» من شأنه أن يفتح السبيل لإمكان أن «نتطهر ونثرى جميعا» (سويندلر وآخرون ١٩٩٠: ١٣، ١٨) (١٣).

وليس لنا أن ندهش إذ نجد أن هذه الاعتبارات قادت كونغ وكوب وآخرين إلى متاهة فلسفية تتعلق بمسألة النسبوية. لقد رفض كلاهما بإصرار أي تأثيرات نسبوية يمكن أن تفضي إليها نظرتهما التعددية. وهكذا رفض كونغ ما سماه «التسامح الرخيص» الذي يرى كل شيء مباحا، وكذا الإقرار بأن لا فرق بين الأديان على نحو لا يمكن الدفاع عنه (١٩٨٧: المقدمة). إن الاعتراف بأن المسيحية لا تحتكر الحقيقة لا يعني ضمنا، في نظره، أن جميع الأديان صادقة على قدم المساواة، والذي يعني ـ إذا شئنا الدقة ـ أن أيا منها ليس كذلك. ويرفض كوب أيضا ما يسميه النسبوية ذات الحمض الأكال (سويدلر وآخرون ١٩٩٠: ٤). ويسلم أن ثمة خطرا محتملا يتهدد سلام عقل المؤمن ينطوي عليه ما يدعو إليه باسم الحوار المفتوح النهاية. ولكن يؤمن في الوقت نفسه أن كل دين في وسعه أن يؤكد الحقيقة الخاصة بموقفه هو. ويعترف في الوقت نفسه أيضا بالحقيقة التي لدى الأديان الأخرى، وبذلك يحافظ على فكرة الحقيقة مع تجنبه لأي مواجهة غير مثمرة مع المذاهب البديلة. وإذ تأملنا على سبيل المثال مسألة المقارنات بين المفهوم المسيحي عن الرب ومفهوم بوذية زن عن الفراغ (*) نجد كوب يأخذ بوجهة النظر القائلة إنه في حال التعقد التام للحقيقة الواقعة التي تتجاوز كل ما نعرفه أو نفكر فيه، فإن التفريغ أو الوصف بالفراغ إنما يحدد هوية وجه مهم حقيقي، بينما «الرب» يحدد وجها آخر. ثم يتساءل: هل الاعتراف بهذه الإمكانية يناقض على نحو

(*) الفراغ Shunyata Orsunyata: مفهوم محوري في تعاليم بوذا، الإدراك المباشر للفراغ أو سونياتا للتحرر من دورة الوجود سمسارا وتحقق الاستنارة الكاملة. لا شيء اسمه نفس أو روح دائمة. النفس مؤلفة في حقيقتها من خمسة مكونات غير دائمة: البدن، المشاعر، الإدراك، التكوينات الذهنية (بما في ذلك الإرادة) والوعي... جميع ظواهر الوجود «فارغة» من نفس أو جوهر أو ماهية دائمة. وتحقق الفراغ يعادل خبرة نيباتا أو النيرفانا. أي الاستنارة وتوقف المعاناة. العالم سيال دافق من عناصر متغيرة أبدا (دهارما). نحن لا نرى حقائق الموجودات وإنما نخلق المفاهيم التي هي مقاربة إلى الواقع. العالم الذي نراه وهم اصطنعه العقل. والحقيقة نوعان: اصطلاحية ونهائية. الحقيقة الاصطلاحية هي المظاهر التي نراها عادة. والحقيقة النهائية هي العالم كما هو والذي نراه عن طريق ممارسات تأملية معينة تحررنا من الوهم والخداع، وهنا يتأكد من خلال التأمل التركيز على فراغ النفس أو الأنا ونرى البدن تحلل وتبدد في الهواء، وعقولنا تبددت وأفكارنا ذرتها الرياح، ومشاعرنا وإدراكاتنا ورغباتنا تذوب في اللاشيء، العدم. وليس الفراغ في البوذية يساوي العدم. إذ يعني أن الظواهر والنفس فارغة من جوهر ميتافيزيقي ثابت ودائم، وأن سيال الوجود الدافق مترابط بعضه ببعض هو سيال نشوء وتغير والكل واحد [المترجم].

أساسي الأمر الأهم الذي يتعين على أي من بوذيي الزن والمسيحيين أن يؤكدوه؟ أحسب أن لا. بيد أن الوصول إلى هذه النتيجة لا يستلزم من المرء أن يعيد التفكير في حكمة كل من الجانبين (المرجع نفسه: ٦). ولكن اختلفت الآراء بشأن نجاح مثل هذه المحاولات في الحفاظ على فكرة ما عن الحقيقة الموضوعية مع الاعتراف بالتنوع الديني والثقافي. ويبدو واضحا أن حوار الشرق - الغرب أثار جدلا في شأن تأثرات فلسفية ولاهوتية عويصة والتي من المقدر لها أن تشغل المفكرين سواء مسيحيين أو بوذيين، فضلا على غير ذلك من قضايا. وسوف يستمر هذا لوقت طويل مستقبلا، ومن ثم فمن المتوقع خلال هذه العملية أن تتغير مواقف كثيرة راسخة منذ زمن تغيرا جذريا [١٤].

والملاحظ أن مسألة النسبوية بكل دلالاتها في فكر ما بعد المودرنزم وما تثيره من تشوش تضع حوار الأديان بين الشرق والغرب وبشكل حاد وحاسم في بؤرة الاهتمام المعاصر. فما هو إذن الموقف الراهن؟ الأمر هنا شأنه شأن الحوار الفلسفي الذي درسناه في الفصل السابق، إذ توجد دلائل على أن الحوار يقودنا إلى ما بعد الحوار، أي إلى أرضية «هرمنيوطيقية» تأويلية صحيحة، حيث الاتساق والتناغم على أساس وعي ذاتي للشرق وللغرب، مسيحي وبوذي، بل أصبح انخراطا في قضايا أساسية موحدا معا قضايا من مصادر شرقية وغربية، بعيدا عن الاستقطابات المصطنعة التي اتصفت بها المراحل الأولى من هذه العملية. ونلمس نزوعا نحو هذا التطوير في أعمال عديدة من مثل كتاب «فقه الإلهيات بعد الفيدانتا» تأليف فرنسيس كلوني. هنا يسعى المؤلف إلى فتح سبل نحو نوع جديد من فقه الإلهيات عن طريق تجنب أي محاولة للدخول في حوار عام بين فيدانتا والمسيحية بل من خلال الاشتباك في قراءة انتقائية لعدد معين من متون أدفيتا ثم إعادة التفكير في عدد معين من متون فقه الإلهيات المسيحي (من توما الأكويني) (كلوني ١٩٩٣: ٣). ويؤكد لنا أن مثل هذا النهج يقاوم اتخاذ أي تعميمات عن الدين أو استخدام دراسة المتون بغية الوصول إلى نتائج أوسع أو «تعاليم جديدة مثيرة». ولكنه بدلا عن هذا يركز على المنافع المباشرة التي يتعين الوصول إليها من خلال قراءة متون فقه الإلهيات من أي تراث جاءت. ونستطيع أن نلمس هذا النهج الجديد «الهرمنيوطيقي» في كتابات أخرى معاصرة، من مثل الندوة التي انعقدت

حول موضوع «المسيح وبودهيساتفا (*)، وهنا نلحظ أن الأهداف الطموحة لجهود الحوارات السابقة قد انخفضت وكذلك القضايا الفلسفية المثيرة للانزعاج بشأن الحقيقة والنسبوية وقد حلت محلها الرغبة في تبادل الأفكار على قدم المساواة بين التراثات المختلفة وفي إطار بوصلة متواضعة مع أهداف وتوقعات محدودة أكثر كثيرا من السابق، ونلمس بوضوح وعيا تاريخيا قويا في كل هذه الأعمال، كما نلمس اعترافا باختلافات لا سبيل إلى استئصالها. وتعبر عن هذا مقدمة الكتاب الأخير، إذ تقول:

> **القول إن جميع الأديان تعلِّم في التحليل النهائي حقيقة واحدة قول فيه مخاطرة تجاهل تعقد وثراء مذاهب الأديان وكذا إغفال دلالة سياقيها التاريخي والثقافي.**
>
> **(لوبيز وروكفلر ١٩٨٧: ٣٢، ٣٣)**

وساد بعض الأوساط أيضا اعتراف بأن الحوار ذاته موضع شك لأنه يحمل صبغة سلفه الاستعماري، ومن ثم يتعين إخضاعه لعملية فحص وتدقيق أيديولوجية. ويبدو في النهاية أن حافزه وقوة الدافع إليه هي في الأساس غربية المنشأ والطبيعة، وهكذا اضطر بعض علماء الإلهيات من مثل جوزيف كيتاغوا إلى السؤال عما إذا كانت فكرة الحوار مستخدمة فقط «حيلة خادعة لإخفاء إفلاس النهج التبشيري التاريخي للكنائس الغربية» (١٩٩٠: ١١).

ليس معنى هذا أن الحوار يوشك على النهاية. إن كثيرين يرون أنه لم يبدأ بعد، وسيظل يعمل بأسلوب مقارن أكثر تقليدية. مثال ذلك أن الحوار الكونفوشي: المسيحي لم يبدأ إلا منذ عهد قريب جدا [١٥]. ونجد عند مستوى القاعدة مسيحيين كثيرين لا يزالون يرون التعامل مع المفاهيم والممارسات الدينية للبوذية والهندوسية أمرا غريبا جدا ومصدر خطر شديد. بيد أن التحول في اتجاه إلى ما بعد الحوار والذي تحدثت عنه في هذا الفصل يمكن، وعلى الرغم من صعود النزعات الأصولية في الفترة الأخيرة، أن يمثل مؤشرا في اتجاه حقبة

(*) مصطلح بودهيساتفا Bodhisattve: له معنيان في مجموعتين من مذاهب وملل البوذية. وتشير الكلمة إلى أشخاص بذاتهم، قديسين، منذ أحقاب طويلة عاشوا (دورة الحياة الصغرى) على طريق الاستنارة الكاملة أو النيرفانا. وتشير بخاصة إلى مرحلة ما قبل الاستنارة في حياة الحكيم غوتاما بوذا. وفي مذاهب أخرى تعني الشخص المفعم قلبه رحمة وتراحما، ونذر حياته لخلاص الآخرين، ولكي يصبح هو بوذا بعد ذلك بأحقاب طويلة قادمة (دورة الحياة الطويلة). وبذلك يعني المصطلح إجمالا في الحالتين الشخص الساعي على طريق الاستنارة اقتداء بالحكيم بوذا، إنه من يرجئ خلاصه، بلوغ مرتبة النيرفانا، بغية التخفيف من معاناة الآخرين [المترجم].

جديدة في العلاقة بين المعتقدات الدينية العالمية. ويرى مؤرخ الأديان ويلفريد كانتويل سميث أن «شباب اليوم، بدأوا - تأسيسا على هذه العلاقة - يرون ويشعرون بأنفسهم كأنهم ورثة كل التاريخ الديني للبشرية» (١٩٨١: ١٨).

الحوار بشأن الممارسة الروحية

ظل تركيزنا حتى الآن على الجوانب الإلهية والفلسفية الخالصة للحوار بين الأديان، بيد أننا ونحن بصدد ختام هذا الفصل تجدنا بحاجة أيضا إلى الإشارة إلى بعض نتائجه في ما يتعلق بالممارسة الروحية. وهنا يلزم أن نولي اهتماما خاصا للاهتمام المتزايد بين المسيحيين بطرق التأمل الشرقية. ويذهب وليام جونستون إلى أن هذه الظاهرة تصعد إلى درجة «الثورة في الأداء الروحي المسيحي». إذ «إن المسيحيين المتحاورين مع البوذيين يكتشفون من خلال ذلك أن مستويات للوعي كانت كامنة، وفي سبات خلال الفترة السابقة، شرعت تتفتح لتدرك حضور الرب». ويتنبأ لهذه الحركة أن تهيمن على التجربة المسيحية مستقبلا، (١٩٨١: ٢٣). وثمة عالم إلهيات كاثوليكي آخر يدعي هينريتش ديمولين عمل لسنوات في اليابان وأبدى اهتماما كبيرا ووثيقا ببوذية زن. ويرى أن التأمل في الشرق الأقصى عامل موازنة ضروري للإنسان الغربي الاستحواذي الذي تسيطر عليه بشكل مفرط عملية الاندفاع من إنجاز إلى إنجاز حتى بلغ به الأمر حدا فقد معه تناغم ذاته والتوازن الباطني بين السكون والحركة. وإنه «في الحقيقة يمثل الشرط المسبق لكل حياة روحية أسمى مكانة». وعلى الرغم من أنه ظل وثيق الصلة بجذور الكتاب المقدس فإنه يستطرد قائلا «يمكن للمؤمن المسيحي صادق الإيمان أن يصل إلى فهم أفضل وأعمق لروحانية الشرق الأقصى، بينما بقاؤه على صلة بالتأمل على طريقة الشرق الأقصى يمكن أن يعينه في سبيل إدراك أكثر كمالا للحقيقة التي تضمنها الكتاب المقدس» (١٩٧٤: ١٣، ١٢). وثمة محاولات أكثر جسارة تجري من حين إلى آخر لملاءمة بعض المتون المقدسة الشرقية مع الاستخدام المسيحي ودمج مختارات وتراتيل من الأدب الفيدانتي في العبادات المسيحية الدينية، ولعل من أولى طلائع المنادين في هذا المجال بالدمج الروحي بين الشرق والغرب هو الراهب الفرنسي البنيديكتي دوم هنري لو سوكس (١٩١٠: ٧٣)، الذي أسس عام ١٩٥٠ معتكفا وصومعة هندوسية - مسيحية في تاميل نادو في جنوب الهند. وعاش هناك حياة

السانياسا (*) الهندوسية. وكتب بإفاضة عن تقاليد التأمل الهندوسي، وعن الدروس التي يمكن أن تفيد بها حالات التأمل المسيحي من التوجه الهندي صوب الحياة الباطنية. ويجسد معتكفه عمليًا هذه المثل العليا، حيث سعى إلى توحيد الممارسات الروحية الهندوسية بحياة الرهبنة على الطريقة البنيديكتية (**) وبعد وفاة لوسوكس تولى مسؤولية معتكفه إنجليزي من أتباع مذهب بنيديكت يدعى دوم بيد غريفيث (١٩٠٦ ـ ١٩٩٣). ولم يقنع هذا بالعمل على دمج ممارسات اليوغا الهندوسية في تراثه الرهباني الخاص بل اقتدى بإلهامات طلائع المبشرين الجيزويت في الصين، وحاول تفسير المسيحية في ضوء الأوبانيشاد. ويحدثنا في كتابه «زواج الشرق والغرب» عن الحاجة إلى الدخول في حوار مع التراث الهندوسي. ورأى أن هذه العملية «ليست بمنزلة تسوية وحل وسط مع خطأ، بل هي عملية إثراء وتخصيب بحيث تتفتح كل عقيدة عن طريقها إلى الحقيقة التي تجدها في الدين الآخر» (١٩٨٢: ٢٥). وهناك راهب بنيديكتي آخر حري بنا أن نذكره في هذا السياق وهو دوم أيلريد غراهام، الذي ألف كتابا اختار له عنوانا استفزازيًا وهو «كاثوليكية زن». وأكد في كتابه أن ممارسات زن وما تتحلى به من طابع مباشر وبسيط لها استحقاقات كثيرة وعظيمة بالقياس إلى ما اعتبره، حسب رأيه، برامج ممارسة روحية مسيحية متكلفة للغاية ويمارسها المرء في حالة من الوعي الذاتي.

ولعل أشهر داعية ممن استلهموا موقف الاحتواء ويدعو إلى الوحدة بين الممارسات الروحية والرهبانية المسيحية والشرقية هو الراهب الترابي (***) الأمريكي توماس ميرتون (١٩١٥ ـ ١٩٦٨). وقرئت مؤلفاته على نطاق واسع وحظيت بإعجاب كبير. واطلع قبل رحلته المصيرية إلى الشرق اطلاعا واسعا على أديان الشرق، وألف عددا من الكتب فضلا على المقالات التي حاول فيها إلقاء الضوء على رحلته الروحية وتراث التأمل المسيحي والصوفية، مستعينا

(*) سانياسا Sannyasa: كلمة سنسكريتية تعني حياة الزهد والتخلي عن متاع الحياة الدنيا، وهي حياة القديس البوذي والهندوسي في معتكفه، حيث بلغ أعلى مرحلة من الفارنا وقد وهب نفسه للحياة الروحية الخالصة، ويلتزم بنظام يتضمن ممارسة تقاليد اليوغا [المترجم].

(**) نسبة إلى بنيديكت النورسي Benedict of Norsia، وهو راهب قديس إيطالي في مطلع القرن السادس ومؤسس المذهب البنيديكتي، وهو أحد مذاهب الكنيسة الرومانية الكاثوليكية [المترجم].

(***) الترابي Trappist: عضو في طريقة رهبانية تأسست عام ١٦٦٤ في لاتراب ـ نورمانديا ـ شمال فرنسا. وهي متفرعة من طريقة مسيحية رهبانية أسسها الإصلاحيون البنيديكتيون في فرنسا عام ١٠٩٨. ومشهور عن نظامها الزهد والتجرد من متاع الدنيا والصمت الكامل والتأمل [المترجم].

في هذا بتعاليم وممارسات الحكماء الشرقيين الدينيين. وآمن بأن زن على وجه الخصوص «تقدم لنا نظرة فينومينولوجية أي ظاهراتية وحكمة استبصارية ميتافيزيقية ووعيا، وهي أمور ذات قيمة فريدة للغرب» (١٩٦١: ٢٥٤). وبينما يؤكد مظاهر التباين الواسعة في التراث والنظرة بين الشرق والغرب، إلا أنه أنجز دراسة شاملة عن البوذية. وتبين له أن طرق التأمل البوذية وتأكيدها على حالة التنبه والوعي من أجل تحقق الوضوح الذهني، وكذا تأكيدها على نبذ الأوهام الخادعة، إنما هي جميعا وسائل يمكنها أن تتمم وتعزز الممارسات التأملية المسيحية التقليدية. وهناك من تبنى هذه الأفكار وعمد إلى تطويرها خلال فترة تالية [١٦]. والجدير ذكره أن ميرتون في سعيه وصولا إلى درب دنيوي خاص به هجر ديره عام ١٩٦٨ للبدء برحلته إلى جنوب شرق آسيا بغية بناء جسور بين الرهبانية المسيحية والآسيوية. والتقى في رحلته الدلاي لاما وآخرين من الزعماء الدينيين. ويقول بنص كلماته أنه سافر كحاج يؤرقه الشوق ليس فقط من أجل تحصيل معلومات، ولا حتى مجرد معرفة حقائق من التقاليد الرهبانية الأخرى، بل لكي ينهل من نبع المصادر القديمة للرؤية والخبرة الرهبانية (الاقتباس من بورتون وآخرين ١٩٧٤: المقدمة). وتحدث خلال محاضرة له في كلكتا عن الحاجة إلى المشاركة في حوار، باعتباره جزءا من عملية تجديد الرهبانية المسيحية، مؤكدا أننا:

> **بلغنا الآن مرحلة (طال انتظارها) للنضج الديني، والتي أصبح من الممكن بفضلها أن يبقى المرء مؤمنا صادق الإيمان بالمسيحية وبالالتزام الرهباني الغربي، ثم يتعلم ويستوعب إلى أقصى حد من نظام وتجربة البوذية أو الهندوسية كمثال.**
>
> **(المرجع نفسه، ٣١٣)** [١٧]

٩

التأويلات النفسية

أطر سيكولوجية جديدة

في عام ١٩٥١ كتب الكاتب البوذي كريستماس همفري يقول: «في عالم العقل، بما في ذلك عروس العلم العقلي، أي علم النفس، هناك الكثير الذي يتعين على الغرب أن يتعلمه من البوذية والذي يزيد كثيرا عما يعرفه الآن» (١٩٥١ : ٢٢٣). والحقيقة، التي كان يدركها همفري جيدا، أن عملية التعلم كانت قد بدأت بالفعل. ذلك لأنه خلال سنوات ما بين الحربين شرع عدد من المفكرين في التفكير مليّا في إمكان انفتاح علم النفس الغربي على المؤثرات الشرقية. والحقيقة أنه حتى في القرن التاسع عشر كان هناك إقرار بما تحمله البوذية من إمكانات تثري رؤى علم النفس. والملاحظ أنه على مدى الفترة الماضية، منذ أن كتب همفري هذه الكلمات، وعملية التلاؤم بين الأفكار الشرقية القديمة والمباحث العلمية النفسية الوليدة تنمو وتنتشر بوسائل عديدة. وبدأت تنحسر شكوك وانحيازات قديمة تتحدث عن أن «الشرق الصوفي» لا علاقة له بمهام علم

«حري أن نتذكر أن ميلاد علم النفس الإنساني توافق مع هموم حركة الثقافة الناهضة في الستينيات وعبر عن بعض هذه الهموم»
المؤلف

النفس وما يتسم به من دقة وصرامة. وها هي الآن تفسح الطريق لنظرة تنطوي على احترام أصيل لحكمة واستبصارات الثقافات الآسيوية القديمة من مثل حكمة بوذية التبت. وسادت رغبة في المشاركة في نوع من الحوار. ويقول عالم النفس غاي كلاكستون: «تغيرت الأمور سريعا خلال السنوات القليلة الماضية... وها هو الاهتمام بأثر التراث الروحي للشرق في علم النفس والعلاج النفسي أصبح الآن مشروعا، وأصبح بإمكان المفكرين المستغرقين في قضايا علم النفس الخروج من الطريق المسدود» (١٩٨٦: ٨). وأكد هذه النظرة عالم نفس آخر هو جون بيكرنغ الذي يؤمن بأن «البوذية تسهم على نحو غير مباشر في تحول الميزان بين النظرة الاختزالية والنظرة الشمولية داخل علم النفس (١٩٩٥: ٣١). ولعلنا نبالغ إذ نقول إن الخطاب السيكولوجي تغير تغيرا أساسيّا بسبب هذه العملية الهرمنيوطيقية الجديدة بين الشرق والغرب. ولكن علم النفس الشرقي داخل الجامعات الأوروبية خصوصا حظي باهتمام ضئيل. ومع هذا نجد لاستبصاراته أثرا مهمّا في عدد من المجالات المختلفة.

ويعتبر العلاج النفسي من بين أشهر مظان التأثير من دون شك. إذ على الرغم من أن التحليل النفسي الفرويدي لم يكن معنيّا بأي منظور خاص بالتفاعل بين الثقافات، فإن عددا من الباحثين والمدارس الذين تحولوا عن الأب المؤسس حاولوا بناء جسور بين مباحثهم العلمية وممارساتهم من ناحية، وبين أفكار وتقنيات الشرق القديم من ناحية أخرى. وساد الاعتقاد بأن هذا يمثل الحد الذي ينتهي عنده التأثير الشرقي في علم النفس الغربي. بيد أن الشرق، كما سوف أحاول أن أوضح في هذا الفصل، ما أن بدأ يؤثر في علم النفس الأكاديمي في الوقت الذي بدأ فيه علم النفس التحرر من القيود التي فرضتها عليه منهجية البحث للمذهب السلوكي، وإذا به لم يكتشف فقط مادة سيكولوجية مهمة في التراث الشرقي، بل إنه عمد، في بعض المجالات، إلى إدماجها في العملية الشاملة لاتخاذ وجهة جديدة في مساره وإنجاز نوع من إعادة الملاءمة السياقية recontextualisation، وشرع بعض علماء النفس في الحقيقة يتحدثون عن تطورات جديدة تمت بالفعل داخل مباحثهم العلمية والتي ستعتمد على تراث الشرق وتراث الغرب باعتبارهما مكملين أحدهما للآخر. مثال ذلك أن بيكرنغ يؤمن بأنه، خلال عملية إعادة التقييم الراهنة لعلم النفس، والاعتراف المتأخر بأهمية دراسة

الوعي، سيكون للبوذية دور مهم «في تطوير علم للدراسات النفسية قائم على نظرة أكثر تعددية» (١٩٩٥:٢٣). ويؤكد عالم النفس جون كروك أننا في حاجة إلى تجاوز ثنائية الشرق والغرب... لبناء علم نفس أصيل جامع بين الشرق والغرب، وهكذا يبين لنا ثانية أن هذا كله يتضمن الحاجة إلى الواضحة إلى التجديد وإعادة البناء، وهو مطلب انبثق من الاعتقاد، في هذا الموقف بالذات، أن علم النفس الغربي علم مقيد ومحدود بشكل ما، بل وناقص بشكل أساسي. ويرى البعض أن اللقاء بين الشرق والغرب من شأنه على الأقل أن يسفر عن نقد ذاتي. ذلك لأنه، كما يوضح المعالج النفسي إس. أجايا (آلان وينستوك) «إننا بالجمع بين مذاهب الشرق والغرب تظهر للعيان المسلمات الخفية في كل منها قرينة دلالاتها من أجل تطوير العملية العلاجية» (١٩٨٣:١٠). ويقدم كلاكستون فكرة مماثلة، إذ يؤكد أن «التعاليم البوذية تزودنا بمرآة تعكس استبصارات... علماء النفس مردودة على ذواتنا، وبهذا تحثنا على تطبيق هذه الاستبصارات انعكاسيًا أو في ضوء رؤية أنفسنا من خلالها» (١٩٨٦: ٣١٢).

وتواصل جدل حاد لفترة من الزمن بشأن المسلمات الأساسية ومناهج البحث في علم النفس. ولكن مع التسليم بأن العقود الأخيرة شهدت تطورا بعيدا عن المذهب السلوكي الذي كان النموذج السائد، والذي يتعين على الباحث أن يفسر في ضوئه العملية المعرفية للذهن، إلا أن البعض من أصحاب هذا المجال يرى أن هذا مذهب قاصر، إذ يفتقد أساسا الفهم الملائم للإنسان [1]. ويرى بعض النقاد أن هناك ما هو أشد قصورا وهو نماذج العقل المستمدة من علم الأعصاب ومن الذكاء الاصطناعي، خصوصا أن كلا منهما أثر تأثيرا قويًا في التفكير النفسي المعاصر، بينما أخفقا معا في المعالجة الملائمة لمسائل تتعلق بالوعي والإدراك الذاتي. ويوضح جون ويلوود هذا بقوله:

> **أخفق علم النفس الغربي حتى الآن في تزويدنا بفهم كافٍ للمدى الكامل للخبرة البشرية... ويبدو أننا تجاوزنا إلى حد كبير الحقيقة المحورية لعلم النفس البشري ـ عقلنا اليومي، وعينا المباشر الواقعي للغاية بالوجود.**
>
> **(ويلوود ١٩٧٩، المقدمة)**

تقضي هذه النظرة إذن بأن علم النفس الغربي أخفق حتى الآن في تزويدنا بصورة عن الشخصية البشرية في شمولها، وأن هذه الصورة تبدأ في الاكتمال فقط إذا ما وضعنا في الاعتبار ودمجنا معا الجانب الشعوري الذاتي للشخصية، والحياة الباطنية للوعي والوعي بالذات، وكذا بربط هذه العوامل داخل مخطط مفاهيمي يتجاوز ثنائية العقل ـ البدن وصولا إلى نظرة كلية شاملة عن الإنسان. وأن هذا هو المجال ـ تحديدا ـ الذي يسود الظن أن الأفكار المستمدة من المذاهب الشرقية قرين التزاماتها العريقة بالدراسات الاستبطانية، وتأكيدها عدم قابلية الفصل بين الوظائف العقلية والوظائف البدنية تكون فيه الأقدر على تقديم الكثير جدّا، وهو المجال الذي تبين فيه أن هذه الأفكار تمثل التحدي الأكبر للأصوليات الغربية السائدة. وتحدث العالم التيبتي روبرت ثورمان في ندوة عن العلاقة بين علم الأعصاب الحديث وعلم النفس البوذي القديم، وذهب في حديثه إلى أن الغرب كان أكثر حذقا وبراعة في فهم «العتاد» hardware الذي يشكل عدة العقل، لكنه مع هذا عليه أن يتعلم الكثير من التراث المقدس للهند والتبت الذي بحث منذ زمن طويل في «برامج» العقل. ويستطرد ليؤكد أن إخفاق الحضارات الهندية في تطوير «علوم الظاهر»، الذي يتصوره البعض في غالب الأحيان على أنه إخفاق للعقل، ليس اقل إخفاقا ولا أقل روعة من حيث الرؤية العملية والسياسية من إخفاق الغرب في تطوير «علوم الباطن» (انظر غولمان وثورمان ١٩٩١ : ٥٧، ٥٩).

وقد يظن البعض أن هذا القصور المفترض في ما يتعلق بالبرامج software، أو «علم الباطن» inner science ليس قاسما مشتركا مع التراث العلاجي الممتد منذ فرويد، إذ نجد هنا يقينا التزاما ببحث عالم الوعي والإدراك الذاتي. بيد أننا في هذا المجال أيضا نسمع صوت احتجاج يعلو باطراد ضد ما قيل إنه النهج الغربي الضيق والمحدود تماما والذي يلزم، كما هي الحال في علم النفس الأكاديمي، تجديد حيويته وفعاليته بطاقات روحية من الشرق. وهكذا نجد النهج الفرويدي الصارم متهما بأنه نهج اختزالي للغاية ومنحاز بيولوجيّا جدّا بحيث إنه تخلى عن أو أسقط مساحات واسعة من الحياة الذهنية البشرية، خصوصا تلك المرتبطة بالخبرة الدينية، وحالات واسعة النطاق من الشعور. ونراه متهما أيضا بالتأكيد بقوة على دور الأنا، ومن ثم يدعم من جديد فكرة غربية في الأساس عن الفرد بوصفه منافسا مستقلا

وسط بيئة اجتماعية عدوانية في جوهرها. ونلحظ في هذين المجالين أن النماذج الشرقية للذات البشرية تبدو واعدة أكثر ومهيأة لكي تقدم تفسيرا أكثر اكتمالا للشخصية البشرية. ويتزايد الاهتمام بالبوذية خاصة، بحيث أصبح كثيرون لا ينظرون إليها باعتبارها مجرد دين بل مذهب لفهم وتطوير النمو الشخصي. ومن ثم يرون أنها في ضوء هذا الفهم تقدم فكرة إيجابية أكثر عن طبيعة الصحة العقلية، وأنها مستودع أكثر ثراء من الطرق اللازمة لتحقيق حس بالتوازن العقلي والرفاه والتحقق الذاتي. مثال ذلك أن عالم النفس الأمريكي دانييل غولمان يجادل مؤكدا أن «نموذج الصحة العقلية الذي يجده المرء في علوم النفس الشرقية ـ وتعتبر بوذية التبت المثال بامتياز ـ يتجاوز حقيقة مفهومنا نحن عن الصحة العقلية ويمتد إلى نطاق أوسع على نحو فعال للغاية» (غولمان وثورمان ١٩٩١:٩١).

ويمكن تلخيص نموذج الشخصية البشرية المنبثق من هذه التأملات في قولنا إنه نموذج يقدم نظرة شمولية ومتطابقة مع السياق بالنسبة إلى الحياة العقلية: إنه شمولي بمعنى أنه قادر على دمج الوعي والمخ والسلوك معا من دون السقوط ثانية في مهاوي النزعة الاختزالية سواء المادية أو الاثنينية. وهو نموذج متطابق مع السياق بمعنى القدرة على فهم الذاتية باعتبارها موجودة داخل ـ ومتفاعلة مع ـ إطار اجتماعي ومادي واسع. وهو أيضا نموذج يبشر بالجمع بين صرامة وموضوعية الفهم العلمي ومتطلبات الذاتية أو الروحية المتجددة. وتبدو الحكمة الشرقية، خصوصا حكمة واستبصارات البوذية، قادرة أكثر فأكثر على أداء دور مهم في هذه التطورات.

إلى أي مدى يمكن لنا أن نتتبع تاريخيّا هذه التطورات؟ يتركز الانتباه حتما وبشكل جاد على البوذية. هذا على الرغم من أن علينا ألا ننسى أن تطور فكرة اللاشعور في القرن التاسع عشر لدى مفكرين عاشوا في مرحلة ما بعد الرومانسية من مثل سي. جي. كاروس وإدوارد فون هارتمان مدينون بشيء لتأثير رؤية فيدانتا الهندوسية. وتتضمن كتابات نيتشه، كما سبق أن لاحظنا، إلماعات للأهمية النفسية للبوذية. ويوضح توماس تويد أن البوذية في أواخر القرن التاسع عشر بدت في نظر الكثيرين: «متسقة مع أحدث اكتشافات علم النفس الوليد» (١٩٩٢:١٠٤). ولكن المستشرقة كارولين ريس دافيدس (١٨٥٨ ـ ١٩٤٢) في كتابها «علم النفس البوذي» هي أول من طور هذا

الموضوع بإسهاب. اعتمدت على حوار امتد قرابة نصف قرن بين علماء بوذيين استخدموا في الحوار مفاهيم مثل أناتا anatta (تعني لا ذات) ونيرفانا، وتحللوا بشكل متزايد من أي مسلمات ميتافيزيقية أو دينية. وأخضعت الأفكار البوذية لدراسة تحليلية تركزت على الخبرة البشرية دون العقيدة الدينية، وأكدت أن «الفكر البوذي هو إلى حد كبير وأساسي بحث في العقل وأنشطته»، وأن استبطان الذات عن طريق الممارسات التأملية البوذية لديه الكثير مما يتعلم منه الغرب» (١٩١٤: ٩). وقام دي. تي. سوزوكي بدور مهم في الكشف عن الأهمية النفسية لا الدينية للبوذية. ونلحظ أن الأمر الذي لم ينل حقه من التقدير دائما أن سوزوكي إذا كان قد اعتمد كثيرا وبشكل واضح على تراثه الياباني المحلي فإنه مدين بالكثير من تفكيره إلى فكر وليام جيمس. وليس السبب أساسا اهتمام جيمس بالفكر الشرقي، وإنما بسبب نهج جيمس البرغماتي في تناول الدين وتأكيده على الخبرة دون النظرية الميتافيزيقية، ثم وهو الأهم تحليله الظاهراتي «الفينومينولوجي» للصوفية. وأكد سوزوكي أن الجوهر الحقيقي للزن يكمن في خبرة ساتوري satori (الاستنارة)، مؤكدا في مؤلفاته الباكرة على كوان Koan (طريقة السؤال والجواب للكشف عن المفارقات في ممارسة الزن) التي عرضها أساسا من زاوية سيكولوجية.

العلاج النفسي والصحة العقلية

شهدت فترة ما بين الحربين العالميتين أولى المحاولات لوضع روابط صريحة بين تراث الفكر الشرقي ومجال العلاج النفسي الجديد. إذ منذ عام ١٩١٨، وبينما العلاج النفسي لا يزال في طفولته، رأى المستشرق فريدريتش هيلر أنه حري بنا ألا ننظر إلى التأمل في بوذية زن باعتباره مجرد إضافة ملحقة لعقيدة دينية، بل تقنية صحة عقلية إذ تحقق «تعليقا مؤقتا للفكر وللشعور مما يفيد كعملية علاج نفسي وتقوية للأعصاب» (الاقتباس من دومولان ١٩٦٣ : ٢٧٦). وبعد سنوات قليلة أوضح أوسكار سكميتز توازيات تفصيلية بين التحليل النفسي واليوغا. وبعد ذلك بفترة قصيرة صاغ عالم الأعصاب والطبيب النفسي في برلين جي. إتش. سكولتس تقنية علاج سماها «التدرب النابع من الذات». وتتبنى جزئيًا على ممارسات التأمل الشرقي التي

بدأت تشتهر في أوروبا آنذاك. ولم يكن القصد بداية أن تكون هذه التقنية طريقة للعلاج، بل تقنية للاسترخاء، غير أنها كشفت بعد ذلك عن تطبيقات عيادية محددة خاصة لتخفيف بعض الأمراض النفسبدنية. وشجع سكولتس مرضاه على تطوير «تدريبات تأملية» تصوروا خلالها حالات وعمليات جسدية بهدف التوصل إلى حالة من الصفاء والسكينة والشفاء الذاتي. ويمكن اعتبار هذه الطريقة أول محاولة لملاءمة التقنيات النفسبدنية الشرقية مع السياق العلاجي الغربي. وعكف الباحثون على دراسة هذه الطريقة دراسة شاملة على مدى سنوات، والتي لا تزال مطبقة على نطاق واسع سواء باعتبارها تقنية للتحكم في العقل أو لعلاج عدد من الظروف الطبية المزمنة [٢].

وكان الطبيب النفسي الإيطالي روبرتو أساجيولي (١٨٨٨ ـ ١٩٧٤) عاكفا في ذلك الوقت على تطوير تقنيات تصور مماثلة. وأقر بأن مذهبه المعروف باسم «التركيب النفسي» له مصادر إلهام كثيرة من بينها وليام جيمس وبيير جانيه وفرويد ويونغ، لكنه بالإضافة إلى هؤلاء تأثر أيضا بالتراث الصوفي اليهودي والأفلاطوني الحديث والمسيحي. وسبق أن تولد لديه في فترة باكرة اهتمام بالتراث الصوفي الشرقي عن طريق الجمعية الثيوصوفية. علاوة على هذا أنه في عشرينيات القرن العشرين أصبح على صلة بالمفكر كيزيرلنغ ومدرسته في الحكمة في دارمشتاد التي طورت ـ كما أسلفنا في الفصل السادس ـ فكرة أن الغرب أصبح ماديّا وأحادي الجانب بطريقة محدودة جدّا، ومن ثم في حاجة إلى أن ينهل من منابع الشرق الروحية. وكان على اطلاع واسع بالتراث الصوفي العالمي، وكذا بكتابات الشرق القديمة. وأصبح نتيجة لذلك معنيّا بوجه خاص ببحث ما سماه «الوعي الفائق» super consciousness، وبتكوين «الذات الأعلى» higher self، وهما يمثلان جانبا للشخصية الإنسانية الذي أغفلته، حسب رأيه، النظريات المعاصرة، ولكن تقره وتثريه التراثات الصوفية في كل من الشرق والغرب. وذهب إلى أن التصور التخييلي والتأمل بعامة هما التقنية الرئيسية المستخدمة لاستكشاف وغرس حالات الوعي الأرقى. وقال إن هذه التقنية «تساعد المريض على تحقيق وعي أوسع نطاقا وخبرة لا شخصية ومعرفة» والتي «ستواصل التطور لتصبح تقنية منهجية يمكنها أن تساعد الناس على الوصول إلى هدفهم لتطوير أرقى صور طاقاتهم النفسية» (أساجيولي ١٩٧٥ : ٣١٤، ٣١٥) [٣].

وإن أشهر مستكشف للشرق ـ الغرب في مجال العلاج النفسي هو من دون شك سي. جي. يونغ (١٨٧٥ ـ ١٩٦١). هذا على الرغم من أن أتباعه حرصوا في غالب الأحيان على طمس حقيقة دينه للأفكار الشرقية في صياغته لأفكاره هو خشية أن يفسد عليه هذا مسوغات الثقة العلمية [٤]. والمعروف أنه طور أيضا اهتماما قويًا بالأفكار والممارسات الشرقية، وذلك خلال العقود الأولى من القرن العشرين، وسعى إلى دمج الحكمة الشرقية في تفكيره الخاص. واتسع نطاق اهتماماته في هذا المجال لتشمل تقريبا كل سلسلة أهم المذاهب الدينية الشرقية، بما في ذلك الطاوية وبوذية ماهايانا بكل صورها المختلفة، ومنها بوذية زن، وكذا اليوغا الهندية. وقرأ يونغ وهو في العشرينيات من العمر شوبنهاور، وكان له تأثير كبير في صوغ نظرته. وبدأ أبحاثه في الديانات الشرقية بشكل جاد عام ١٩٠٩ بينما كان لا يزال زميلا وثيق الصلة بفرويد. وسعى من أجل توسيع نطاق استبصاراته النفسية عن طريق دراسة الأسطورة والرمزية الدينية على أساس دراسة مقارنة عالمية النطاق. وأفضى به هذا البحث إلى صياغة نظريته عن اللاشعور الجمعي الذي قاده بدوره إلى الابتعاد عن فرويد. وشرع بمرور الوقت في كتابة أهم كتابين له من مؤلفاته الباكرة، وهما «سيكولوجيا اللاشعور» (١٩١٢)، و«الأنماط النفسية» (١٩٢١). واستوعب بشكل أساسي الأفكار والأساطير الهندية والبوذية والطاوية التي صنع منها نسيجا متماسكا شاملا معه الرموز المسيحية مع رموز من مصادر ثقافية غربية. وأصبح اهتمامه بالشرق مركزا بشكل محدد في عشرينيات القرن، وذلك بفضل اتصاله بمدرسة الحكمة التي أنشأها هيرمان كيزيرلنغ، ثم بعد ذلك بالاتصال بالعديد من المستشرقين المتميزين من بينهم هينريتش زيمر وريتشارد فيلهلم. والجدير ذكره أن ترجمة فيلهلم للنص الطاوي عن السيمياء بعنوان «سر الزهرة الذهبية» هي التي حددت وهج حماس يونغ للفكر الشرقي، وهيأت له الفرصة للشروع في كتابة بحث عن العلاقة بين الفكر الشرقي وعلم النفس الغربي. وعلى الرغم من أنه لم يعمل أبدا على تطوير فكره في هذا المجال في صورة منظومة فكرية، إلا أن التعليق النفسي الذي كتبه عن هذا النص بإلحاح من المترجم كان الأول ضمن عدد من المقطوعات القصيرة. ونذكر من بينها مقدمات لترجمات من «الكتاب التيبتي عن الموتي» و«الآي شينغ» أو التحولات، تأليف لاو تسو، وكتاب سوزوكي

«مقدمة لبوذية زن»، هذا علاوة على دراسات عن اليوغا والتأمل التي صقل ووسّع من خلالها نطاق أفكاره. وزار الهند وسيلان (سريلانكا الآن) في عام ١٩٣٨، وامتدت زيارته إلى ثلاثة أشهر. وتمثل هذه الزيارة أوج أبحاثه الشرقية. وعلى الرغم من تحول محور اهتمامه الفكري الرئيسي بعد ذلك إلى أمور أخرى، إلا أنه حافظ على اهتمامه بالبوذية حتى نهاية حياته.

ونلاحظ أن يونغ في تعليقه على كتاب «سر الزهرة الذهبية» حاول صراحة بناء «جسر للتفاهم السيكولوجي بين الشرق والغرب» (١٩٧٨: ٥٧)، كما حاول أيضا إقامة حوار «هرمنيوطيقي» تأويلي مع النص الذي حاول ملاءمة أفكاره «الغريبة» مع نظرياته النفسية. وزعم من خلال استخدامه لهذه التقنية أنه اكتشف في هذا النص القديم توافقا غير متوقع بين الحالات النفسية والرموز في الشرق والغرب. ورأى أن هذا لا يساعد فقط على تأكيد نظريته عن اللاشعور الجمعي، بل يفيد بأن الهدف من أن يصبح المرء واعيا ومتحققا بالكامل هدف يوحد أكثر الثقافات تباينا وصولا إلى مهمة مشتركة». (المرجع نفسه). والمعروف أن فكرة النفس، الذات، كشيء لا يقبل الاختزال، وأن تطويرها الكامل هو هدف الحياة النفسية، تمثل لب تفكير يونغ. وزعم، تأسيسا على قراءاته هذه وغيرها من نصوص شرقية، أنه يجد البرهان الذي يؤكد ما ذهب إليه. مثال ذلك أنه في تعليقه على كتاب «كتاب التبت عن التحرر العظيم»، نراه يبرز تأكيد هذا الكتاب على الحقيقة الأساسية للعقل أو الوعي، ويبرز كذلك ما يعلمه للناس من أن جميع الموجودات، بما في ذلك الحقيقة المادية، هي في التحليل النهائي صناعة العقل. ويشدد على أن النص «ينبني على أساس الحقيقة النفسية، أي على النفس بوصفها الشرط الرئيسي والفريد للوجود» (يونغ ١٩٧٨ : ١٠٩).

وحرص يونغ على التمييز بين ما رآه دلالة سيكولوجية لهذه الأفكار وبين صياغتها باعتبارها معتقدات ميتافيزيقية أو دينية. وشدد على ذلك قائلا «أحرص عامدا على أن أضع كل ما يبدو في ظاهره ميتافيزيقيّا في ضوء الفهم السيكولوجي لتوضيحه... وأنتزع أشياء من ظاهرها الميتافيزيقي لتصبح من موضوعات علم النفس» (٥١:١٩٧٨). ومن ثم فإن الشيء الذي زعم يونغ أنه بصدد البحث عنه في الشرق ليس منظومة ميتافيزيقية جديدة لتحل محل المسيحية أو العلم، بل البحث عن طريقة لاكتشاف دليل واضح ودعم محدد لرأيه هو عن محورية النفس، وكذلك لإيمانه بأن النفس نوع من

الكون الباطني مواز للعالم الخارجي، والذي يمكن منهجيًا الكشف عنه. واعتقد يونغ أننا في الغرب التزمنا موقفا انبساطيًا، أي متجها إلى الخارج، مكننا، من ناحية، من تحصيل معارف غير مسبوقة عن العالم الفيزيقي فضلا على قوة للسيطرة عليه. بيد أنه، من ناحية أخرى، جعلنا نغفل أو نقلل من قيمة أهمية الحياة الباطنية. ولكن فلسفات الشرق القديمة وتوجهها نحو الباطن حققت الكثير مما نتعلمه منها. فضلا على هذا أكد أن الأزمة الروحية التي يبدو الغرب في طريقه إليها الآن تجلت في كل من فقدان الشعور بالمعنى الفردي، وكذلك الانفجار الدوري لعواصف اجتماعية وسياسية عنيفة. وحدث كل هذا نتيجة الوضع النفسي غير المتوازن في الغرب، وهو وضع في حاجة إلى موازنة مقابلة تتمثل في أن نعيد تأكيد القيم الباطنية والروحية التي نلتمسها في الشرق (٥).

وقد يفترض البعض أن يونغ، تأسيسا على إيمانه بحاجة الغرب إلى تعويض ميوله الانبساطية المتجهة إلى الخارج، أصبح تواقا إلى تبني طرق اليوغا وإلى دمجها في ممارساته العلاجية. بيد أنه كان شديد الحذر من هذه الناحية حتى أنه خيب ظن بعض المعجبين به بسبب هذا الحذر المفرط من دون ضرورة. ومضى بعض النقاد إلى أبعد من ذلك، كما سوف نرى فيما بعد، وأكدوا أن الوضع الاستقطابي الذي افترضه بين غرب متجه إلى الخارج (انبساطي) وشرق متجه إلى الداخل (انطوائي)، فضلا على تأكيده على الاختلافات الجوهرية بين الثقافات الأوروبية والآسيوية ساعدا على تشكيل إطار مفاهيمي للأفكار العنصرية في ثلاثينيات القرن. ولكن أيًا كان الأمر فقد بدا يونغ حذرا من التكلف ومن النتائج التي تنطوي على أخطار محتملة بالنسبة إلى أبناء الغرب المطبوعين على تحصيل كل ما هو جديد مع نفاد الصبر، إذ ربما يقنعون بالتعلق بالجوانب السطحية من تقنيات اليوغا ويعمدون إلى «ارتدائها وكأنها لباس جديد ورموز جاهزة وافدة من تربة غريبة يسترون عريهم بأغطية ذات رونق وبهاء مجلوبة من الشرق (يونغ ١٩٥٩:١٤). فضلا على هذا فإن التقنيات الشرقية للتحول الروحي نمت واكتملت على مدى آلاف عديدة من السنين تأسيسا على ثقافة عريقة قديمة وتختلف اختلافا تامًا عن الغرب الذي «سار تطوره الروحي على طول مسارات جد مختلفة عن الشرق ومن ثم أنتجت ظروفا صنعت تربة غير مواتية على الإطلاق لكي يظن المرء أنها صالحة لتطبيق ممارسة اليوغا» (١٩٧٨:٨٥).

لذلك، وعلى الرغم من تقديره الكبير للفكر الشرقي باعتباره إنجازا روحيّا ويراه «من أعظم إبداعات العقل البشري» (١٩٧٨: ٨٥)، فإنه لم يدعُ الغربيين إلى الاقتداء بممارساته. ورأى في الحقيقة أن الدافع إلى الأخذ بالأفكار والممارسات الشرقية مطابق للرغبة الغربية في امتلاكها والسيطرة عليها والاستفادة بها. وألح في دعوته قائلا: «ادرس اليوغا وبذلك سوف تتعلم منها معارف لا نهاية لها - ولكن لا تحاول تطبيقها» (١٩٧٨: ٨٢). ويرى أن ما يمكن تحصيله منها هو ما توحي به لنا لتطوير صورة اليوغا الخاصة بنا نحن الغربيين: «يتعين أن نبني على أرضنا نحن وبطرقنا نحن» (المرجع نفسه: ١١). وتمثل تقنيات التحليل النفسي إحدى هذه الطرق. وإذا كان قد تجنب الاستعارة المباشرة من اليوغا وزعم أنه لم يستخدم أبدا تقنيات التأمل الشرقي كما هي في ممارساته، لكنه وجد في هذه التقنيات وفي الأفكار الداعمة لها نماذج شجعته على تطوير تقنياته الخاصة به. ولهذا رأى أن طريقته في التخيل النشط وتقنية التصور التي يتبعها المريض على مدى سلسلة من التخييلات بأسلوب واع عمدا إنما تمثل صيغة غربية حديثة لبعض التقنيات القديمة ليوغا التانترا. ويتطابق هذا مع استخدامه لرمز الماندالا (*)(٦)، وكذلك استخدامه رسوما تعبيرية على الرغم من أنه طورها على مدى جهوده هو في التحليل النفسي. ووجد دعما وتأكيدا له على هذا من رموز وطرق مماثلة مستخدمة منذ زمن طويل في الشرق. والحقيقة أن كل عملية تطوير الفرد لشخصيته والتي تمثل لب منهج يونغ التحليلي اعتاد أن يعتبرها صنوا لطرق اليوغا من حيث العمل في رأيه على توحيد الشعور واللاشعور.

ولقد كان يونغ في الحقيقة مدركا للاختلافات المهمة بين أسلوبه في تناول النفس الإنسانية وفلسفات الشرق الروحية التقليدية. لم يكن موافقا على تعاليم أدفيتا فيدانتا في شأن اللاثنينية، وذهب إلى أن العقيدة البوذية في شأن إمكان الخلاص الكامل من المعاناة ما هي إلا خداع. ولكن كتاباته في هذا المجال تمثل محاولة مهمة ومؤثرة للمشاركة في حوار هرمنيوطيقي مع أفكار الشرق وتعطينا مثالا شاملا للطريقة التي ينبغي من خلالها تأويل واستثمار الأفكار الشرقية وفاء لأغراض خطابية غربية (٧). لهذا السبب

(*) ماندالا Mandala: معنى الكلمة في السنسكريتية «دورة ذروة» أو «دورة الملوك». وتشير إلى رسوم هندسية ذات دلالة روحية في العقيدتين الهندوسية والبوذية وترمز إلى الكون [المترجم].

تحديدا رأيت أن أقضي بعض الوقت مع يونغ، ولكن من المهم أن أسجل أن عددا آخر من المشتغلين في هذا المجال وممن يضارعونه شهرة قاموا برحلات استكشافية تجاه الشرق، واستكشفوا المفاهيم والممارسات الشرقية كطريقة للاستثارة الخاصة بهم.

أهم هؤلاء ممن يجدر ذكرهم هو إريك فروم (١٩٠٠ ـ ١٩٦٠). نراه مثل يونغ كابد لكي يربط عمله وأفكاره التحليلية بقضايا اجتماعية وأخلاقية واسعة النطاق. وعمد إلى التأكيد على الحرية والمسؤولية والبحث عن المعنى وليس عن اللاشعور. وأدى هذا إلى ابتعاده عن الأصولية الفرويدية. وأصبح على صلة في الخمسينيات بالمفكر سوزوكي، وتولد لديه من خلاله اهتمام وثيق ببوذية زن. وفي عام ١٩٥٧ شارك مع سوزوكي وآخرين في مؤتمر عن زن والتحليل النفسي. ويقول إن «هذا المؤتمر قادني إلى عمل إضافات ومراجعات مهمة لأفكاري، خاصة ما يتعلق منها بمشكلات مكونات اللاشعور وتحول اللاشعوري إلى شعوري، وهدف العلاج بالتحليل النفسي» (فروم وآخرون ١٩٦٠: المقدمة). ويوضح هذا بجلاء في دراسته عن بوذية زن إذ يقول «كانت ذات أهمية حيوية بالنسبة إلي. وأعتقد أنها مهمة كذلك لجميع دارسي التحليل النفسي» (المرجع نفسه: ٧٨). ونلحظ أنه على الرغم من الاختلافات بين فروم ويونغ نجد كثيرا من الخطوط المتوازية في نهج كل منهما. إنه مثل يونغ يعترف بوجود اختلافات بين زن والتحليل النفسي، وإن رأى في الوقت نفسه أن كلا منهما يلقي ضوءا يوضح الآخر، خصوصا حين تتطابق أهدافهما العملية. ويؤكد أن «معرفة زن والاهتمام بها يحققان أقوى تأثير تخصيبي وتوضيحي لنظرية وتقنية التحليل النفسي. ويرى كذلك أن «فكر زن سيعمق ويوسع أفق المحلل النفسي» (المرجع نفسه : ١٤٠).

بيد أن المقدمة الأولى التي انطلق منها فروم لم تكن التحليل النفسي في ذاته، بل «الأزمة الروحية التي يمر بها الإنسان الغربي في هذه المرحلة التاريخية الحاسمة» (فروم وآخرون : ٧٧). وهذه نقطة اتصال أخرى مع يونغ. ويشخص هذه الأزمة بوصفها «قلقا» و«ضجرا» و«مرض القرن» و«إماتة الحياة»، و«أتمتة الإنسان»، بمعنى أن يصبح إنسانا أشبه بآلة أتوماتية، والاغتراب عن نفسه وعن الصديق وعن الطبيعة. ويشير إلى أن هذه الأزمة

حرص على تعريفها وتحديدها مفكرون كثيرون، ابتداء من كيركغورد وماركس وحتى تيليتش ودافيد ريزمان (المرجع نفسه: ٧٨، ٧٩). ويمثل التحليل النفسي في رأي فروم تعبيرا متميزا لهذه الأزمة، ومحاولة لالتماس حل. فضلا على هذا أنه ليس بالإمكان تفسيره على أنه إجراء طبي خالص وله أهدافه المرتبطة بالمفاهيم التقليدية عن «المرض» و«الشفاء»، بل إن هدفه أوسع من ذلك وهو «معرفة الذات» بنفسها و«التحول الذاتي». وأين أمكن للعلاج النفسي أن يعتمد على الأفكار والممارسات التقليدية عند زن. ويؤكد لنا أن «لب العملية العلاجية هي زيادة قوة الوعي بالذات، واتساع نطاق الوعي، وتحقيق الذات لإمكاناتها، وأن هذا هو تحديدا عين الهدف الذي يمثل لب بوذية زن. ذلك أن زن هي فن رؤية المرء لوجوده داخل الطبيعة في اتساق معها. إنها أسلوب للتحول من أسر العبودية إلى الحرية (المرجع نفسه:١١٥). إنها ليست، كما افترض البعض خطأ في أغلب الأحيان، صورة من نرجسية إنكار العالم (*)، وليست أيضا وسيلة لتحقيق ما يشبه حالة الغَشّية التي تتبدد خلالها الحقيقة الواقعة، بل هي إيقاظ للوضع الراهن للمرء ومواجهة مباشرة معه. إن ساتوري (الاستنارة) ليست حالة شاذة للعقل، ولا هي، كما كان يميل يونغ إلى الاعتقاد، فن شرقي بعيد عن الخبرة الغربية، بل هي «إدراك مباشر للحقيقة من دون استغراق في التفكير... تحقق علاقة الذات بالكون» (المرجع نفسه : ١٣٤). فضلا على هذا فإن طريق زن للاستنارة مادام يشبه عملية العلاج النفسي فإنه يساعدنا على فهم هذه العملية من حيث تأكيدها على ما هو قائم على الخبرة وليس الفكر أو المعرفة، ذلك لأنها تفارق نوع المعرفة والإدراك الذي تراقب من خلاله الذات ـ الفكر نفسها كموضوع، وبذلك فإنها تفارق المفهوم العقلاني الغربي عن المعرفة (المرجع نفسه:١١١). نقول هذا بأسلوب آخر وهو أن زن، مثلها مثل العلاج النفسي، تواجه مباشرة الظرف الوجودي، ذلك لأن كليهما يثير سؤالا واحدا: «من أنا؟»، وتشجع على التحرر من أي نوع للسلطة الخارجية. إنها تعني الإيقاظ، وتبديد الخيالات والأكاذيب بغية رؤية الحقيقة الواقعة كما هي» (المرجع نفسه: ١٢٩).

(*) World-denying narcissism، يقصد بها أن يفرض المرء ذاته على العالم من دون اعتبار للآخرين، وهو ما من شأنه أن تتولد عنه حالة نرجسية مرضية محورها الذات وإنكار العالم، إنه يخترع ثم يسقط على العالم ذاتا زائفة وتخيلية موضع خشية أو إعجاب، وبذلك يسقط نرجسيته هو، ولذلك يسمى نرجسي معكوس الوضع inverted narcissist، ويؤثر الانفراد [المترجم].

وتجلت واضحة الرابطة بين زن والوجودية عند فروم مثلما تردد صداها عند العديد من المفكرين الآخرين. مثال ذلك الطبيب النفسي الفرنسي أوبير بينوا الذي كان له تأثير كبير على دارسي زن الغربيين في المرحلة الباكرة. ويذهب بينوا إلى أن البوذية بتأكيدها على الظرف الإنساني وعلى مصادر المعاناة الذهنية تشترك مع الوجودية في عناصر كثيرة. ويرى أن استنارة زن تمثل ببساطة «التحول إلى وعي بالوجود» و«التبصر في الطبيعة الخاصة بالمرء». وتتميز هذه الطريقة بالفجائية والتلقائية وعملية الإفراغ الطليق، وهي عملية غير فكرية (بينوا ١٩٥٥: ٢٥). وتتجلى الفكرة الوجودية أكثر وضوحا في أعمال المحلل النفسي السويسري ميدارد بوس رائد منهج في العلاج النفسي يسمى التحليل الوجودي dasein analysis، وهو منهج ينبني على فلسفة مارتن هيدغر. والجدير ذكره أنه خلال الستينيات قام بزيارتين طويلتين إلى الهند حيث التقى عددا من حكمائها ممن أعجب بهم إعجابا شديدا «كأمثلة حية لإمكان النمو والنضج الإنساني وتحقيق سلم باطني شامل». وخلص إلى نتيجة محددة وهي «حري بنا أن نسميهم معالجين نفسيين لا فلاسفة» (بوس ١٩٦٥: ١٨٤). والتزم لفترة طويلة موقفا نقديًا إزاء النظرة الإمبريالية الغربية بعامة وإزاء ما رآه بخاصة من منظوره الوجودي افتقاد علم النفس الغربي لأي فهم حقيقي للشخص كذات واعية: إن علم النفس الغربي لا يقول لنا أي شيء على الإطلاق عن ذاتية الذات، وشخصية المرء، ووعي العقل... إنه يرى الإنسان شيئا فقط أو تراكما من أشياء» (١٩٦٥: ١٠). وحذا حذو يونغ في رفضه تبني تقنيات اليوغا كما هي وبشكل مباشر، وحذر من النتائج النفسية الوخيمة التي تلحق بالغربيين الذين «يحاولون الاستغراق في التأمل بالطريقة الهندية» (المرجع نفسه : ١٨٦). بيد أنه في الوقت نفسه رأى أن المحلل النفسي في وسعه أن يحقق لنفسه الكثير من زن، خصوصا ما يتعلق بالقدرة على تطوير حالة تأملية متفتحة للعقل، وقدرة على الإنصات الهادئ إلى «الإيقاع النغمي المتسق» للوجود كله بدلا من إجهاد الفكر» (المرجع نفسه : ١٩٠). وثمة اثنان آخران من كبار المحللين النفسيين المتميزين اللذين عنيا عناية كبيرة بالتبادل فيما بين الثقافات. هذان هما كارين هورني الذي دأب مع إريك فروم على متابعة محاضرات

سوزوكي في جامعة كولومبيا، وزار اليابان لمتابعة حياة دير من أديرة زن. والثاني آر. دي. لينغ الذي قضى بعض الوقت يتعلم على أيدي معلمين بوذيين في سريلانكا وتايلاند واليابان. بيد أنني، في حدود معرفتي، أرى أن رحلة أي منهما لم تحقق ما هو أكثر من الفائدة الشخصية (٨).

عالجنا في الصفحات القليلة الماضية موضوعات كثيرة من مثل الحاجة إلى استكمال أساليب التناول الغربية بأخرى شرقية لدراسة الشخصية البشرية، والحاجة إلى المساهمة الممكنة التي تيسرها تقنيات الشرق التقليدية لأساليب العلاج النفسي. وتبدو هذه الموضوعات ماثلة بوضوح في علم النفس الإنساني. ونلحظ أن إحدى السمات البارزة المميزة لهذه المدرسة الفكرية هي سعيها لتناول علم النفس بأسلوب راديكالي جديد. وإذا كان بوسعنا يقينا أن نراها تطورا نابعا من تراثات أكثر أصولية إلا أنها في الوقت نفسه تمثل نقدا قويّا ومتصلا لكل هذه التوجهات الأصولية. ويمس هذا النقد كثيرا من القضايا التي فرغنا الآن من عرضها، ومن ثم لا غرابة أن نكتشف أن علماء علم النفس البشري عملوا بنشاط وصراحة من أجل الاعتماد على النماذج الشرقية في محاولتهم صوغ وجهة نظر مميزة مع تأكيد قابلية التلقي وعدم التدخل والتلقائية والخبرة الآنية المباشرة على سبيل المثال. وحري أن نتذكر أن ميلاد علم النفس الإنساني (*) توافق مع هموم حركة الثقافة المناهضة في الستينيات وعبر عن بعض هذه الهموم. وحدث ذلك، كما رأينا وقتما أصبح الفكر الشرقي بؤرة الاهتمام على نطاق واسع. وأبرز دعاة هذه الحركة شخصيات من مثل أبراهام ماسلو وروللو ماي وكارل روجرز. والملاحظ أن هؤلاء على عكس بعض المشتغلين بالعلاج النفسي السابقين عليهم ممن عرضنا لهم، لم يدرسوا عن كثب الفكر الشرقي دراسة مباشرة. ولكن الطابع

(*) علم النفس الإنسان Hunanistic Psychology: مدرسة في علم النفس أُسست في الخمسينيات كرد فعل ضد كل من السلوكية والتحليل النفسي، ولها جذور وجودية. تعنى أساسا بالبعد الإنساني لتطور النظرية النفسية، تتلخص في:

١ ـ البشر لا يمكن اختزالهم إلى مجرد عناصر ومكونات مادية.

٢ ـ البشر بداخلهم سياق إنساني متفرد.

٣ ـ الوعي الإنساني يتضمن إدراكا للذات في سياق يضم آخرين.

٤ ـ البشر لهم خيارات وعليهم مسؤوليات.

٥ ـ البشر لهم مقاصد في الحياة ويلتمسون في الحياة معنى وقيمة وإبداعا.

ومن أبرز أعلامها إبراهام ماسلو، وروللو ماي، وغاردنر مورفي [المترجم].

العام لمشروعهم وتأكيده على تحقق الذات في الواقع العملي واستكشاف وصقل الوعي اكتسب نكهة شرقية. وهذا ما عبر عنه جون رووان مؤرخ الحركة بقوله: «يشتمل علم النفس الإنساني اليوم على أشياء كثيرة نبعت أساسا من الشرق» (١٩٧٦ : ١٤) (٩).

وثمة نقاط التقاء كثيرة بين مدرسة علم النفس الإنساني والشرق، من بينها الرغبة في التعالي على التفكير الاثنيني العقل ـ الجسد، مثال ذلك أن روللو ماي الذي لفت الأنظار إلى أوجه التشابه بين التحليل الوجودي والفلسفات الشرقية مثل الطاوية وزن يدفع بأن أهمية الفكر الشرقي لعلم النفس الإنساني تكمن في حقيقة أن «الفكر الشرقي لم يعان أبدا من الصدع الراديكالي بين الذات والموضوع الذي يميز الفكر الغربي» (١٩٥٨:١٩). وهذه فكرة أكدها ماسلو في حديثه عن «الانقسام الثنائي». وتتعلق نقطة التقاء أخرى باستخدام إستراتيجيات العلاج المستوحاة جزئيّا من ممارسات التأمل في الشرق. ونجدها أكثر ما تكون وضوحا في مدرسة الجشطلت التي تركز على المباشرة هنا والآن، وعلى الخبرة من دون توسط إعمال فكري للعقل. ونلحظ أن ممارسات التأمل البوذي المتمثلة في «الانتباه المجرد» و«التنبه» قدم نماذج فعالة وقوية. وأكد المفكر الجشطلتي كلوديو نارانجو (وهو داعية مبرز للدمج بين الممارسات الروحية الشرقية والعلاج النفسي) التأثير القوي للتأمل البوذي على التوجه الراهن للعلاج النفسي المعاصر. ويخلص إلى أن القواعد والنظم الروحية الشرقية ـ خاصة زن ـ أسهمت كثيرا في صياغة العلاج الجشطلتي (١٠). ويتمثل التقاء آخر في غرس «حالات عليا للوعي»، وهذا إجراء مقترن بأحد فروع علم النفس الإنساني المعروف حاليّا باسم علم النفس أو سيكولوجيا ما وراء ظاهر الشخصية (*). ويمكن تتبع جذور الوحي بهذا

(*) علم نفس ما وراء ظاهر الشخص Transpersonal psychology: مدرسة في علم النفس تدرس الأبعاد المفارقة أو الروحية للإنسان، من مثل قضايا النمو النفسي وخبرات الذروة والخبرات الصوفية والطاقة الكامنة للنمو إلى ما وراء حدود الأنا التقليدية. تهتم المدرسة بالخبرات الإنسانية التي تبدو في ظاهرها وراء ظاهر الشخص أو وراء الأنا. ويقول أصحاب المدرسة إنهم معنيون بما يسمونه «القوة الرابعة». وإن المرء ليس فقط ما يعقل أو يفكر أو يرى أو يملك. بل يتعين التفكير في الترابطات المختلفة بين الأشياء ظاهرا وباطنا والمعتقدات الروحية، وجودا وعدما. ودمجها مع النشاط العملي والتعالي الروحي. وهناك ما يقرب من أربعين تعريفا ظهرت على مدى الفترة من ١٩٦٩ وحتى ١٩٩١. وأول من ألمح إلى هذا المبحث في إحدى محاضراته هو وليام جيمس عام ١٩٠٥ في جامعة هارفارد [المترجم].

المبحث بالرجوع إلى اهتمامات جيمس ويونغ وأساجيولي بالخبرة الصوفية واعتبارها جزءا متكاملا مع «النمو النفسي السوي». ويمكن الرجوع بها أيضا إلى اهتمام ماسلو بما يسمى «خبرات الذروة»، وكذا أهمية حالات معينة في الحياة النفسية من مثل «الإدراك العميق» و«النشوة» و«الإبداع» و«الوعي الموحد». وجدير بالذكر أن حركة علم النفس الإنساني بعامة اعتمدت كثيرا على التراث الشرقي مع صياغة معقدة لمستويات الوعي المختلفة بداية من الحالات اليومية العادية ووصولا إلى خبرات «الوعي الخالص» الذي يضعف فيها إحساس المرء بنفسه كفرد متميز. ويقول في هذا الصدد ووروبك فوكس «إن المفكرين المهتمين بحالات الوجود فيما وراء ظاهر الشخصية شعروا بوجه عام أن من الضروري التطلع إلى الفكر الشرقي باعتباره مصدرا للغة المفاهيم وللنماذج النظرية والإرشاد العملي» (١٩٩٠: ٢٩٩). ويعتبر كين ويلبور المفكر الرائد في هذا المجال، وهو ناقد قوي الشكيمة في نقده للأطر الفكرية السائدة في علم النفس، كما استخدم أفكارا مستمدة من الشرق لتساعده في صوغ نموذج تطوري شامل للوعي. وقدم مع معاونيه كتاب «تحولات الوعي» الذي حاولوا فيه الجمع بين الأفكار الشرقية مع التيار الأساسي لعلم النفس بغية بناء «نموذج جامع شامل وتام للنمو البشري... وهو نموذج يضع في الاعتبار على نحو جاد المسارات والمراحل «الأرفع» أو «الأدق» التي تجسدها أعظم المباحث العالمية التأملية».

وتشير فكرة اتساع نطاق الوعي إلى كل مجال الصحة العقلية، وكذا إلى النمو الشخصي الذي يعج في مرحلة عمرية بمشكلات القلق والاغتراب والفراغ. وأصبحت لهذه الفكرة الغلبة والسيادة أكثر فأكثر. وإن أهمية تراث الشرق الروحي في هذا السياق تكمن في الإصرار المتزايد على التفكير في هذا التراث، ليس باعتباره فقط أو أساسا عقائد دينية، بل باعتباره «مذاهب للفهم وإنجاز تغيير عميق في الشخص» ويقود إلى تحولات في المواقف تجاه مسائل عن «الحياة والموت والمسؤولية والعلاقة والذاتية» (كلاكستون ١٩٨٦: ٩). ومن ثم فإن الصحة العقلية كخاصية إيجابية مقابل غياب الحالة المرضية، التي يمكن العمل بنشاط على تطويرها وتقدمها إنما هي شيء لم يؤكدها دائما التراث الطبي الغربي الحديث. ولكن الاهتمام أخيرا بهذا الأسلوب في التناول مدين بعض الشيء للنماذج الشرقية وتقنياتها لغرس الهدوء والسكينة والتوازن بين

العقل ـ الجسد. ونشهد أيضا في مضمار نمو الشخصية غرس بذور من الأفكار الشرقية في عدد من المجالات التي تتجاوزها وإن ارتبطت بالعلاج النفسي. ويشتمل هذا على الإدراك الذاتي والتدرب على إدارة الذات والتحكم في العقل والذاكرة وتقنيات التصور، والتغذية المرتدة الحيوية، بل والعلاج السلوكي. ونلحظ أن جميع هذه الحالات لها تطبيقاتها التي تمتد عبر مجالات كثيرة من بينها العلاج النفسي، والرعاية الصحية، وإستراتيجيات النمو الشخصي، والتدرب المهني والإدارة. ويوجز عالم النفس البريطاني مالكولم والي العلاقة التي تربط الشرق ـ الغرب فيما يلي:

> **إن تراث تدريب العقل الذي نشأ وتطور في إطار بوذية التبت يمثل مصدرا نفيسا للمعلومات يفيد به العاملون في مجال العلاج النفسي الغربي وفي المهن الأخرى المساعدة. ويمكن لعلماء النفس أن يجدوا من خلال تقييمهم لهذا التراث ما يشجعهم على دراسة مسلماتهم هم وما لديهم من إمكانات لتعديل منظومات المفترضات الذهنية كل على حدة في اتجاه تحقيق رفاه نفسي أعظم.**
>
> **(كروك وفونتانا ١٤٣،١٩٩٠)** [١١]

الدراسات عن التأمل والوعي

التفكير في تدريب العقل وفي الصحة العقلية يفضي حتما إلى مسائل تتعلق بدور التأمل في المناقشات السيكولوجية المعاصرة. والملاحظ في السنوات الأخيرة أن ممارسات التأمل على الطريقة الشرقية حظيت باهتمام متزايد في المجتمعات الغربية سواء على المستوى المهني أم الشعبي. وسبق أن رأينا أولا وقبل كل شيء في مجال العلاج النفسي ثم في مجالات أوسع للتطور الشخصي والمهني كيف أمكن ملاءمة التقنيات الروحية الشرقية التقليدية مع أهداف غربية المنشأ. وأوضح لنا عالم النفس البريطاني ميشيل ويست اتساع نطاق الاهتمام، وهو الباحث الذي أكد أن ثمة رابطة بين التأمل وقضايا أوسع نطاقا تتعلق باللياقة والصحة والرفاه العاطفي... وهو شكل طبيعي للعلاج والاسترخاء يدعم الصحة العقلية والتحقق الذاتي. ويستطرد ليوضح لنا المدى الواسع الذي يمارس فيه الناس العاديون التأمل الآن في أماكن حياة يومية غير عيادية (١٩٨٧: المقدمة).

وساد الغرب من دون ريب سوء فهم كبير بشأن التأمل. إذ كثيرا ما اعتبروه عملا يجسد كل ما هو غامض وغريب يتعلق بالشرق. كذلك نرى في نطاق علم النفس أن ثمة ميلا للربط بينه وبين الخبرة الصوفية، ومن ثم النظر إليه باعتباره شكلا من أشكال الهلوسة المدفوع إليها المرء ذاتيّا، وكذا باعتباره مهربا من متطلبات العالم. ولكن شهدت السنوات الأخيرة موجة طاغية من التغير في المواقف يوجزها الفيلسوف الأمريكي بول ساغال في كلمات له إذ يقول: «لا شيء سحريا غريبا في التأمل. إنه ليس أداة لممارسة قوى سرية... إنه في نهاية المطاف ممارسة للحياة اليومية» (من كروك وفونتانا ١٩٩٠ : ١٥٠). ويؤكد نارانجو الذي أجرى أعمالا تجريبية كثيرة في هذا المجال أنه إذا كانت صوفية الغرب تتطلع إلى أعلى وإلى ما وراء الجسد والعالم المادي فإن تقنيات التأمل الشرقي تولي أهمية كبرى للعوامل النفسية ـ الفسيولوجية وللخبرة اليومية مع الأصوات والصور الخيالية والحركات ووظائف البدن (نارانجو وأورنشتين ١٩٧١:٦٦). ويبرز عالم النفس جون وولوود وجهها البرغماتي اليومي في الفقرة التالية:

> **يبرهن التأمل على طريقة عملية ومباشرة تماما لاكتشاف أكبر قدر من الوعي والحيوية الزاخرة في داخلنا ولتعلم أن نثق باتجاهه الطبيعي صوب الرفاه. كذلك يدربنا التأمل على الانتباه... باعتباره جوهرياً للتغيير العلاجي. ويساعدنا على غرس موقف ودي إزاء جميع ظواهر العقل ـ وهكذا يمكن إبدال الصراع والنضال الباطني في محاولة للتخلص من الأنماط الذهانية بما تسميه البوذية ميتري maitri، أو التصالح مع الذات. ويسمح في الوقت نفسه بأن يأخذ المرء طريقة لتحقيق أكبر قدر من الوعي حيث تبدو التشابكات الانفعالية العادية من منظور مغاير.**
>
> **(ويلوود ١٩٨٣، المقدمة)**

وليس لنا أن ندهش إذ أصبح التأمل موضوعا للبحث العلمي في ضوء هذا الاعتدال في الموقف والاعتراف بتطبيقات واسعة النطاق في سياقات دنيوية حديثة. وتركزت جهود كبيرة لعلم النفس للدراسة العملية لهذا الموضوع على مدى الربع الأخير من القرن العشرين وتمثل حصادها في إصدار عشرات الكتب والتسجيلات وأكثر من ألف ورقة بحث. وعلاوة على الدلالات العلاجية فقد تركز

الاهتمام الرئيسي في مجالات التغيرات الفسيولوجية والشخصية، هذا على الرغم من أن هذه التغيرات، كما سنرى بعد قليل، ارتبطت بدورها بمسائل أوسع نطاقا عن طبيعة الوعي. وجدير بالذكر أنه فيما يتعلق بالتغيرات الفسيولوجية أجري عدد من البحوث في الشرق وفي الغرب على السواء. وأوضحت هذه البحوث أن ثمة تغيرات فسيولوجية ذات دلالة تحدث أثناء التأمل وتظهر في مجالات مثل التنفس ونبضات القلب وضغط الدم، ومقاومة الجلد ونشاط المخ. وجدير بنا أن نذكر نتيجتين لهذه البحوث لما لهما من أهمية. يؤكد بعض علماء النفس، فيما يتعلق بالنتيجة الأولى وتأسيسا على أبحاث استخدمت تقنيات رسام المخ الكهربي أنه علاوة على اليقظة والنوم والأحلام هناك حالة رابعة أساسية للوعي تنتج خلال حالات التأمل وتتميز بنمط من الإثارة المنخفضة ويشار إليها بعبارة نشاط الموجة ألفا (*) وتتعلق النتيجة الثانية بإمكان التحكم المباشر في الجهاز العصبي الذاتي. ويعتبر هذا المجال في البحث مثالا واضحا للتلاقي بين علوم الشرق والغرب وللمعارف التي يجري التقاطها وجمعها من المذاهب التأملية القديمة، كما أنه مجال لمعلومات جُمعت بفضل أكثر التكنولوجيات الطبية الحيوية تقدما في القرن العشرين (بيللينيير ١٩٨٥:١٤٢). وتحققت نتائج عيادية ضمنية مهمة نذكر من بينها أساليب جديدة في علاج ظروف وشروط ارتفاع ضغط الدم.

أما عن التغييرات التي تطرأ على الشخصية فقد أجري عدد من البحوث لتحديد الآثار بعيدة المدى لممارسة التأمل على كل من السلوك والشخصية. وأشارت هذه البحوث إلى انخفاض مستويات القلق والاكتئاب والعصاب، كما أشارت إلى ارتفاع مستويات الإحساس بقيمة النفس والثقة بها. وحري أن نؤكد أن نتائج جميع هذه الجهود التجريبية ليست أبدا إيجابية في اتجاه واحد محدد، وأن البحث فيما يتعلق بالنتائج الفسيولوجية للتأمل وأثر التأمل على الشخصية لم تحقق دائما الوعي الذي بشرت به في البداية. ومع ذلك لا يمكن القول بأن اهتمام علماء النفس التجريبيين بات مستنفدا، إذ لا يزال العمل في هذا المجال مستمرا ليوضح جدوى تلاقي مناهج البحوث النفسية من خلفيات ثقافية جد متمايزة. وفي هذا يقول ميشيل ويست: «يفيد الرجوع إلى الفلسفات

(*) الموجة ألفا Alpha Wave: ذبذبات كهرومغناطيسية وتمثل إحدى موجات المخ العادية في رسام المخ الكهربي، ذات تردد يتراوح ما بين ١٤ و٥٠ دورة في الثانية، وترتبط بحالات الاسترخاء والأحلام. ويمكن من خلال آلات التغذية المرتدة الحيوية أن يتعلم المرء توليد موجات ألفا ويستحث حالات مغايرة للوعي [المترجم].

الشرقية في تزويدنا بأطر مفاهيمية متقدمة نسترشد بها في صوغ الفروض». ويستطرد ليقول «إحدى نتائج التلاقي بين مناهج البحث في الشرق والغرب تتمثل في إجبارنا على العودة ودراسة مناهج البحث في علم النفس دراسة أكثر تدقيقا» (١٩٨٧: ٢٦٦). ويؤكد أن هذه الدراسة سوف تساعدنا حتما على توجيه اهتمام الباحثين النفسيين إلى جوانب من السلوك الإنساني طالما كانت مغفلة. وإن أحد هذه الجوانب هي الإدراك الذاتي أو الوعي، ولقد حان الوقت الآن لدراسة أثر الدراسات عن التأمل والفلسفات الشرقية بعامة على مجال البحث الذي عاد ثانية ليشغل اهتمام علماء النفس [١٢].

ويشهد علم النفس في الغرب تجديدا للنشاط البحثي فيما يتعلق بالوعي بعد قطيعة امتدت زمنا منذ أيام وليام جيمس في أمريكا ومدرسة نورنبرغ في ألمانيا عند منعطف القرن. ويتوافق هذا مع استحداث علم نفس المعرفة في الستينيات والسبعينيات، كما يرتبط بتنامي تأثر مذهب الظاهراتية (الفينومينولوجية) داخل العلوم الإنسانية. ويرى روبرت أورنشتين، وهو من الرواد الأوائل لحركة الوعي، أن هذا الاهتمام مجددا بما قد يبدو في نظر الشخص العادي أمرا محوريّا على نحو مطلق لأي دراسة تستهدف دراسة الإنسان، إنما يمثل رد فعل ضد نهج السلوكية وما يتصف به من «ضيق أفق» و«محدودية لا مبرر لها»، كما يمثل توجها نحو دراسة الإنسان دراسة أكثر شمولا واستيعابا لكل الجوانب (أورنشتين ١٩٧٧: ٥، ٧). وقدم أورنشتين إسهامه في هذه الحركة الذي يتركز على تحديد الخطوط الفاصلة بين وظائف النصفين الكرويين للدماغ اليمين واليسار. وجدير بالذكر أن روجر سبيري وميشيل غازانيغا قدما عملا رائدا في هذا المجال خلال الستينيات، وهو العمل الذي حث أورنشتين على التفكير في وجود نمطين للوعي أساسيين ومتكاملين، أحدهما تحليلي معني بالوظائف الكلامية والعقلية، بينما الآخر تركيبي أو شمولي معني بالوظائف التخييلية والحدسية والانفعالية ـ وهذان هما المخ الأيسر والمخ الأيمن على الترتيب. ويرى أورنشتين أن ثمة ميلا في الثقافة الغربية الحديثة لإضفاء مكانة متميزة على أنشطة المخ الأيسر ومن ثم الغض من قيمة أنماط الوعي غير العقلانية وغير الكلامية. وتفيد نظرية النصفين الكرويين المتمايزين وظيفيًا للمخ أن تركيز الغرب على التدرب الكلامي والعقلي بحاجة إلى أن نستكمله بالطرق الأكثر حدسية والمقترنة بالتأمل الشرقي وممارسات اليوغا. وأن هذه الممارسات تفضي إلى «تحول من العالم التحليلي

السوي الذي يحتوي على أشياء وأشخاص متمايزة ومنفصلة بعضها عن بعض إلى النمط الثاني الذي يمثل خبرة الوحدة والإدراك الشمولي» (المرجع نفسه:١٨٧). ويعتقد أورنشتين أن علم النفس المعاصر يواجه الآن أول الدوافع التي تستحثه لخلق مركب من هذين النمطين. ويشير إلى أننا بصدد بداية علم أكثر اكتمالا عن الوعي الإنساني. وإن هذا المركب، في رأيه، سيتعلم الكثير والكثير من سيكولوجيات الشرق السرية والقاصرة على الشرق.

وجدير بالذكر أن نظريات أورنشتين عن الدلالات الضمنية الأوسع نطاقا للبحوث بشأن الثنائية الوظيفية للنصفين الكرويين لم تحظ بقبول عام، وذلك على الأقل بسبب نزوعها إلى تشييء الاختلافات الثقافية، بمعنى جعلها متمايزة تكوينيّا. ومع ذلك فإن مشروعه لتأسيس علم أكثر اكتمالا من الوعي بما في ذلك بحث الفلسفات والممارسات الشرقية تردد صداه في عدد من أوساط علم النفس خلال العقود الأخيرة. وتجلى هذا بوضوح لا مزيد عليه في بحوث لدراسة تغير حالات الوعي (*)، بمعنى دراسة الحالات الذهنية التي تحدث تحديدا بتأثير المارجوانا والعقاقير المسببة لفقدان الوعي والهذيان من مثل المسكالين وإل. إس. دي LSD، وتجارب المرء المشرف على الموت near ـ death experiences، أو تجارب المرء الخاصة بإحساسه بنفسه بعيدا عن أحاسيسه الجسدية out ـ of ـ body experience، وأيضا حالات الوعي التي يستحثها المرء من خلال ممارسات التأمل. والملاحظ أن فلاسفة آسيا غالبا ما نراهم في هذا السياق يصفون ويوصون بتقنيات خاصة للوصول إلى حالات الوعي المتغيرة. وثمة آخرون مضوا إلى أبعد من ذلك وأكدوا أن حالات الوعي المتغيرة لا تشير فقط إلى مفهوم عن الوعي البشري أكثر ثراء مما يفيد به التراث الغربي الرئيسي، بل إن لها أيضا دلالات معرفية (إبستمولوجية)، إذ تفيد احتمال وجود وسائل صائبة للمعرفة غير معترف بها في الفلسفة الغربية. معنى هذا أن الفلسفات الآسيوية ربما

(*) حالات الوعي المتغيرة altered states of consciousness: نشوء حالات وعي مختلفة بوضوح عن حالة اليقظة والإدراك العادي. أول من صاغ العبارة تشارلز تارت لوصف حالة ذهنية مستحدثة اصطناعيّا وطارئة ومؤقتة. ويمكن أن تحدث بتأثير سوء هضم أو حمى أو حرمان طويل من النوم أو جوع شديد أو حرمان من الأكسجين أو إصابة أو صدمة. ويمكن أن تحدث اصطناعيّا بسبب تعاطي عقاقير مخدرة مثلا. وتحدث إراديّا مع ممارسات اليوغا والممارسات الصوفية حالة الغشية، وتحدث مع تقنيات التحكم في الذهن والتنويم والتأمل. وتحدث كذلك بوسائل تكنولوجية عصبية مثل الإرهاق السمعي والإثارة الضوئية المرهقة للأعصاب والتي من شأنها إحداث موجات مخية معينة. وتتضمن حالات تغير الوعي حدوث أحلام وشعور بنشوة أو حالات ذهان وغيرها [المترجم].

تكون بطبيعتها أصلا أعم واشمل من الفلسفات الغربية. ويقول أموري رينكور في هذا الصدد «بينما يرى الغرب في حالات الوعي المتغيرة عمليات غريبة مقحمة ولا تفسير لها... لا يمكن استيعابها أو دمجها في الحقيقة، فإن الشرق في المقابل ارتضاها منذ زمان طويل ورآها خبرة يومية (١٩٨١: ١٥٨). ونطالع في كتاب من تأليف شارلز في. تارت، وهو أحد علماء النفس المبرزين في هذا المجال طعنا مماثلا لما نتصوره حدودا تحد من النهج الغربي في دراسة الوعي بالمقارنة بالنهج الشرقي التقليدي. نراه يؤسس رباطا وثيقا بين الخبرات الروحية وحالات الوعي المتغيرة، ويوضح اعتقاده بأن فهم السيكولوجيات الشرقية يمكن أن يساعدنا في بحوثنا في مجال الحالات المتغيرة. وعلى الرغم من أنه لا يدعو الغرب إلى تبني أساليب التناول الشرقية جملة بقدها وقديدها، إلا أنه يرى فيها مصدرا للإلهام ودليلا نسترشد به في تناولنا للظواهر. ويقول مرددا تحفظات مماثلة عند يونغ وآخرين:

> **لا شك عندي في أن الكثير من المتون المقدسة تحتوي على قدر كبير ونفيس من المعلومات والحكمة. وإنني على يقين من أن كثيرين من المعلمين الروحيين لديهم الكثير جداً مما يعلموه لنا. وهو ذو قيمة مهولة. ولكن أعظم التعاليم الروحية يتعين ملاءمتها مع ثقافة الشعب الذي نقدمها له إذا ما شئنا أن ترتبط حقيقة بتكوينهم النفسي.**
>
> **(تارت ١٩٧٥ ، ٥٨)** [١٣]

ولا تزال فكرة تحقيق نوع من التلاقي بين سيكولوجيات الغرب والشرق مستمرة في حفز العمل في كل من مجالات علم النفس العملي والنظري. ولكن على الرغم من هذا نجد أن مسألة مقارنة روحانية الشرق بعلم النفس الغربي تثير برمتها مناقشة مهمة تفضي بالبعض إلى الزعم بأن التطور الروحي لا علاقة له بالصحة العقلية، وأن النمو النفسي والنمو الروحي ليس بينهما ما هو مشترك سوى القليل جدّا (انظر ويلوود ١٩٨٣ : ٣٣، ٤٢). وأكثر من هذا أن فكرة أن التأمل يمكن أن يفضي إلى صحة عقلية للمرء باتت موضع شك وتساؤل بسبب الفوارق الواضحة بين التراث الشرقي والغربي فيما يتعلق بدور وقيمة الأنا. إذ بينما يسعى العلاج النفسي الغربي في غالب الأحيان إلى توسيع نطاق

حدود وقوى الأنا فإن النهج الشرقي غالبا ما يفضي إلى إذابتهما. علاوة على هذا فإن بحث الغرب عن معرفة نظرية تتعلق، على سبيل المثال، بطبيعة الوعي، يبدو أحيانا في وضع حرج وصعب بالمقارنة بسعي الشرق لمعرفة النفس كهدف روحي، ذلك لأن العلم بحكم طبيعته ذاتها لا يمكنه أن يقدم دليلا نسترشد به فيما يتعلق بمسائل عن المعنى والقيمة.

وطبيعي أن قضايا كهذه ليس من المحتمل أن تكبح فيضان الاهتمام بالدروب التي يسلكها الشرق وصولا إلى المعرفة وإلى تطور الذات. بيد أنها تشير بالفعل إلى أن السنوات الأخيرة تشهد ميلاد أسلوب أكثر ميلا إلى النقد والانعكاس على الذات في تناول ودراسة المشروع برمته. وأن عبارات تبسيطية على نحو مخل مثل قولنا «البوذية إحدى صور العلاج النفسي» تمضي في الطريق نفسه لتكشف عن تفاهة الصيغ الشائعة عن «الشرق المحفوف بالأسرار». وثمة أمارات تشير إلى تزايد الرغبة والإرادة من أجل الاعتراف بالاختلافات واحترامها، والتي تظهر من خلال تباين الخلفية الثقافية والنظرة العامة عند كل من الشرق والغرب. ومثلما أصبح علم النفس ذاته أكثر إدراكا للمشكلات المعرفية التي تنسج نهجها من خلال خطابه الخاص، كذلك الحال بالنسبة إلى أولئك الباحثين عن سبيل للإسهام في بناء جسر بين الشرق والغرب أصبحوا مدركين الحاجة إلى الاعتراف بالطبيعة المثيرة للجدل لمهمتهم. علاوة على هذا فإن المواجهة بين لغات علم النفس الغربي وروحانية الشرق يمكن أن تسهم أيضا في تآكل التصنيفات الفئوية وفي توسيع نطاق الإحساس، الأمر الذي يمكن أن يفضي إلى تحول في مبحث علم النفس ذاته. والملاحظ أن الصعوبات التي نواجهها عندما نستخدم في هذا السياق مصطلحات بينها اختلاف جوهري، من مثل «روحاني» و«دين» و«علاج نفسي»، سوف ترغمنا على إعادة تقييم هذه المصطلحات، ومن ثم إعادة تقييم جديد للغات التي تجسدها.

تأملات علمية وإيكولوجية

الشرق والعلم الحديث

الرابطة بين العلم والفلسفات الشرقية تبدو في ظاهرها أمرا غير محتمل. إذ كانت نظرة الغرب في الغالب إلى الفلسفات الشرقية على أنها تكشف عن ميل أصيل نحو الصوفية وكذا عن ميل شائع منافٍ للعقلانية. وبدت أحيانا في الخطاب الاستشراقي الغربي كأن عملها تحديدا أشبه بثقل التوازن المقابل للنزعتين العلماوية والوضعية في الغرب. بيد أن العلم الغربي والصوفية الشرقية شكلا معا خلال القرن التاسع عشر، كما رأينا في فصل سابق، تحالفا غير محتمل، حيث رأى مفكرون كثيرون أن البوذية حليف للعلم في الصراع ضد التقاليد الميتافيزيقية المتوطنة. وأكثر من هذا، أنه قبل فترة التنوير ساد تصور عن الكونفوشية، على الرغم من أن رابطتها بالعلم بحكم طبيعتها واهية جدّا، يفيد بأن الأساس العلمي للأخلاق الكونفوشية يتوافق مع الروح العلمية البازغة في ذلك العصر. واستمر على مدى القرن العشرين

«الفكر الشرقي، وبشكل أعم، الفكر الصوفي، يهيئ لنا أساسا فلسفيّا متسقا وملائما لنظريات العلم المعاصر»

فريتجوف كابرا

هذا التصور عن وجود صلة نسب عامة بين جوانب معينة من الفكر الشرقي والنظرية العلمية الحديثة. ودفع الكاتب الفرنسي أموري دو رينكور بأن العلم المعاصر «يبدو في بحثه عن إطار عمل فلسفي سوف يتحول عمدا عن جذوره الثقافية ليجد لنفسه مناخا مواتيا أكثر في ميتافيزيقا الشرق الغريبة عنه تماما» (١٩٨١: ١٨). وها هو العالم مانسيل دافيز يعود بنا إلى القرن السابق بعبارات له عن «التلاقي بين الوضع الأساسي للبوذية والعلم الحديث»، وعن التعاليم البوذية و«تقديمها بروح العلم تماما» (١٩٩٠: ٦١ و١٣) [1].

نجد من ناحية أن هذا الحلف تشكل حول تصور أن البوذية تقدم نقدا راديكاليًا للتراث ـ أي تراث ـ وهذا الدور كان في الغالب الأعم موكولا إلى العلم ذاته خلال الفترة الحديثة. مثال ذلك أن الفيلسوف الأمريكي إن. بي. جاكوبسون يشير إلى قدرة البوذية والعلم الحديث على تحويل سلوك الحياة بعيدا عن المعتقدات الرسمية الراسخة أيًا كان نصيبها من الثقة والمشروعية، وصولا إلى نموذج للسلوك قادر على التصحيح الذاتي. ذلك أن الاثنين «حذران إزاء ما سماه فيتغنشتين فتنة اللغة للعقل (١٩٨٣: ١٣٣). ويدفع بأن البوذية برفضها المتسق لتمجيد أي أبنية مفاهيمية أو نظرية أو لغوية لديها القدرة على العمل كقوة موازنة قوية التأثير مقابل هذا الميل، ومن ثم وفي هذه الحدود يتعين أن تصبح مكملا للعلم. ويزعم أن المستقبل ربما يكون رهن التفاهم والدعم المتبادل، وهو أمر ممكن الآن بين التراثين معا بفضل قدرتهما على التصحيح الذاتي شأن اليانغ والين (*) في مجتمع الغد وقدرته على تصحيح نفسه ذاتيًا. ويتردد هنا صدى رأي سبق أن عبر عنه قبل ذلك بثلاثين عاما كريسماس همفري، حين قال:

> **الموقف البوذي إزاء جميع الظواهر والتعاليم الخاصة بها كان دائما موقف العالم في العصر الحديث. فلندع جميع الأمور تُبحث موضوعيًا ومن دون انحياز ومن دون مسلمات مفترضة، وأن نختبر كل شيء لأن ذلك كان الرأي الذي ألزم به بوذا أتباعه.**
>
> **(١٩٥١، ٢٢٣)**

(*) يانغ وين yang & yen: المبدآن الأساسيان في الفلسفة الصينية. أحدهما رمز للسلبي (الظلمة ـ منفعل/الأرض ـ بارد/أنثى... إلخ) واليانغ إيجابي/ السماء/مضيء/ذكر/ نشط... إلخ. والمبدآن متكاملان ويمثلان تكامل ووحدة الامتداد. وتقوم الحياة على التفاعل والتوازن بين القوى المختلفة المتناقضة، سواء عند الناس وفي الطبيعة، وهذا التفاعل والتوازن يؤثران في السلوك والمصير [المترجم].

وإن هذه الراديكالية المتصورة عن المنهج البوذي هي تحديدا التي ساعدت على تدبير حيلة التحالف، وإن عاشت فترة قصيرة بين البوذية والماركسية السوفييتية. وسبق أن أشرنا في الفصل السابع إلى أن الدراسات البوذية ازدهرت في روسيا منذ نهاية القرن التاسع عشر. وظهرت في مطلع سنوات الثورة محاولات لصياغة شكل ما من أشكال التلاؤم بين البوذية والبلشفية على أساس الاعتقاد أن البوذية في جوهرها ذات نظرة إلحادية وعلمية. ولكن الزواج انتهى نهاية مأساوية في ثلاثينيات القرن عندما استهل ستالين نظام حكمه الإرهابي دون أي تمييز ضد جميع المعتقدات الدينية (٢).

وثمة نقطة اتصال مهمة أخرى تتعلق بالصراع القديم قدم الزمان بين العلم والدين. ونعرف أن فقه الإلهيات المسيحي دخل في علاقة صراع مع العلم الحديث، والذي صدر جزئيًا عن نزوع الدين المسيحي إلى الالتزام بالتأويل الحرفي للنص المقدس وللحقيقة بعامة. لذا لا غرابة إذ نجد الغربيين يتجهون صوب الشرق كوسيلة للمصالحة بين النظرة الدينية ونظرة العلم الحديث. وسبق أن رأينا كيف أن مفكرين كثيرين في القرن التاسع عشر تشبثوا بالبوذية كعقيدة دينية لما بينها وبين العلم من توافق، وذلك لأنها لم تقدم مزاعم ميتافيزيقية وأسست «حقائقها» على معطيات الخبرة البحتة، ثم إنها أكثر من ذلك لم تدخل في صراع مع نظرية التطور. واستمر هذا التقارب على هذا النحو في القرن العشرين، وكثيرا ما كان التركيز على فكرة التجربة، وهو مصطلح، كما يقول وليام هافباس وإن كان يشي ببعض اللبس وما يفيده من نطاق عام من الدلالات إلا أنه يشير إلى إمكان عقد مصالحة أو مزج بين الدين والعلم. ويزود الدين بمعيار جديد عن اليقين كما يزود العلم ببعد جديد عن المعنى (١٩٨٨: ٣٩٩). ويذهب تريفور لنغ الماركسي وعالم الدراسات البوذية إلى أن القضية أكثر وضوحا من ذلك ما دام من العسير وصف البوذية بالدين، بل هي على الأصح «شكل من أشكال القومية... ولها نظرة تجريبية تحليلية حيث يتعين اختبار جميع القضايا» (١٩٧٣: ١١٥، ١١٧).

ونجد في مطلع القرن محاولة تسعى إلى البرهنة على الصلة الوثيقة بين العلم والديانات الشرقية. قام بهذه المحاولة سير دون وودروف (المعروف باسمه المستعار آرثر أفالون)، وهو مؤلف كتاب واسع الانتشار عن

يوجا التانترا بعنوان «سلطان الأفعى». ويؤكد في كتابه هذا وجود علاقة نسب أساسية بين التانترا بكل مناهجها التجريبية وبين العلم الحديث. ويؤكد كذلك أن تعاليم الديانات الهندية تتبني على «التجارب». وقال: «إن فكر بوذية التانترا وفكر الفيدانتا يتسقان مع الفكر العلمي والفلسفي الغربي في أكثر صوره تقدما» (١٩٦٦: ٤). وثمة آخرون من أوائل الدعاة إلى هذه الفكرة من بينهم بعض مشاهير المؤمنين بمذهب فيدانتا الجديد، ويعيشون في كاليفورنيا خلال الثلاثينيات والأربعينيات، وعرضنا لهم في ما سبق، وذكرنا أن من بينهم ألدوس هكسلي وكريستوفر إيشيروود وجيرالد هيرد. وأصدروا مجلة باسم «فيدانتا والغرب». ودعوا في مجلتهم هذه إلى ما سماه هكسلي في إشارة واعية إلى المنهج العلمي «فرض الحد الأدنى من العمل» الذي تتبني عليه، وفق ما يقال، فكرة براهمان وتمثل أساس الوجود، لا يرتكز على سلطة عمياء بل على عمل تجريبي يمكن لأي باحث أن يعيده ويكرره... ومن ثم يتأكد بنفسه. «معنى هذا أن لا مجال للصراع بين الدين الحقيقي والعلم الحقيقي». إن نظرة فيدانتا إلى العالم ليست فقط أسمى من التراث اليهودي ـ المسيحي لأنها لا تتعارض مع مكتشفات العلم، بل ولأنها عمليًا تجد دعما من التطورات الحديثة للعلم والتي تفيد أن «العالم الطبيعي بناء صاغه العقل البشري... إنه وحدة أساسية قسمتها أحاسيسنا الحيوانية إلى كثرة متنوعة ومتعددة» (إيشيروود ١٩٤٥: ٣٣، ٣٨).

يشير هذا الرأي الأخير إلى ما نعتبره ـ يقينا ـ أوضح مثال للتحالف بين العلم/الشرق في الأيام الأخيرة، أعني الزواج بين الفيزياء الحديثة والفلسفات الشرقية. إن مفكرين كثيرين من أصحاب النفوذ والسلطان وجدوا في الفلسفات الطبيعية للصين والهند مقدمات مهمة لحالة التأرجح التي شهدتها العلوم الفيزيائية خلال القرن العشرين من نمط التفكير الذري/الميكانيكي إلى نمط تفكير عضوي/شمولي. وسبق أن أشرنا إلى كتاب طاو الفيزياء تأليف فريتجوف كابرا والذي يمثل أشهر وأشمل عرض لفكرة «وحدة الأضداد» هذه. لكن، وعلى الرغم من هذا، تواترت تخمينات على طول هذا المسار لفترة من الزمن قبل صدوره عام ١٩٧٥ . مثال ذلك أنه في عام ١٩٥٣ أكد جي. بي. ماكيني أنه في أثناء

تطوير فيزياء الكوانطا «وصل الفكر الغربي إلى مشارف نظرة تمثل المسلمة التقليدية للفكر الشرقي» (١٩٥٣: ٢٦٣). وهذه الرؤية النافذة يمكن تتبع تاريخها إلى فترة أسبق من ذلك، إلى كتاب سي. جي. يونغ ومعاونه في الثلاثينيات وولفجانغ بولي، وهو من الشخصيات الرائدة في مجال تطوير نظرية الكوانطا. وكان يونغ وقتذاك عاكفا على أفكار كتاب الآي شينغ، وخلص إلى نتيجة تفيد أن الفروض الأساسية لهذا النص المقدس الصيني القديم تحمل أوجه شبه مهمة مع الفيزياء الحديثة. وبعد بضع سنوات، وإلى جانب عمل مواز من تأليف بوس نشر مقالا بعنوان «التزامن» أحكم فيه صياغة هذهً الأفكار، وأوضح أن «أحدث النتائج التي توصل إليها العلم تقترب أكثر فأكثر نحو فكرة وحدوية الوجود» (يونغ ١٩٨٥: ١٣٣).

ويتجلى انشغال بولي بهذه التأملات أوضح كثيرا لدى عديدين من كبار الفيزيائيين المشتغلين بتطوير نظرية الكوانطا ومعنيين بالتأثيرات المعرفية والميتافيزيقية للأفكار الجديدة المستمدة من الشرق، إذ كانوا يفكرون في السياق نفسه خلال تلك الفترة. نذكر على سبيل المثال نيلز بور الشخصية الرائدة بين هذا الفريق، وكان من أوائل من أدركوا أوجه تشابه وثيقة بين النموذج الثوري الجديد للطبيعة الذي تجري صياغته وبين فلسفات الشرق القديمة. والجدير ذكره أن تفسيره لنظرية الكوانطا أدى إلى إعادة إضافة الوعي ثانية إلى الفهم العلمي للطبيعة. ونراه عقب زيارة له للصين أصبح معنيّا بوجه خاص بالفلسفة الطاوية. وحري أن نشير هنا إلى أنه حين منحته الحكومة الدنماركية لقب فارس اختار لمعطف الفرسان الذي يرتديه الصورة الطاوية الصينية التي ترمز إلى اليانغ والين، والتي تمثل دوائر متداخلة، ويرى فيها رمزا لأهم فكرة عنده وهي مبدأ التكامل. والمعروف أن فيرنر هيزنبرغ صاحب مبدأ عدم التحدد كان له اهتمام بالشرق، الذي تركز أكثر في الهند التي زارها في الثلاثينيات، وحلَّ هناك ضيفا على الفيلسوف والشاعر الهندي رابندرانات طاغور. واعترف بعد ذلك بأن مناقشاته مع طاغور في شأن الفلسفة الهندية كانت حافزا مهمّا لتفكيره في الفيزياء [٢]. وثمة خلاف حول تحديد مدى تأثير الفكر الهندي على تطوير نظرية الكوانطا ذاتها. ولكن يجب ألا يغيب عن الذهن أن كثيرين

من علماء فيزياء الكوانطا إما مختلفون أو غير مبالين إزاء هذه التأملات الفلسفية. بيد أنه من الواضح على أي حال من الفقرة التالية من كتاب هيزنبرغ «الفيزياء والفلسفة» أنه رأى أن ثمة توازيا بين الاثنين، بحيث يفيد على الأقل في خلق تناغم بين العقول الغربية والأفكار الثورية التي تشكل أساسا للفيزياء الجديدة:

> **إن انفتاح الفيزياء الحديثة يمكن أن يساعد إلى حد ما في التوفيق بين التقاليد القديمة والاتجاهات الحديثة للفكر. مثال ذلك أن إسهامات اليابان العظيمة في مجال الفيزياء النظرية منذ الحرب الأخيرة ربما تكون مؤشرا على علاقة بعينها بين الأفكار الفلسفية في تراث الشرق الأقصى والجوهر الفلسفي لنظرية الكوانطا. ولعل من الأيسر أن يلائم المرء نفسه مع المفهوم النظري للكوانطا عن الواقع إذا ما لم يكن قد مضى بعيدا في تبني أسلوب التفكير المادي الساذج الذي ظل سائدا في أوروبا خلال العقود الأولى من هذا القرن.**
>
> **(هيزنبرغ ١٩٥٩، ١٧٣)**

ولعل انشغال إروين شرودنغر بالميتافيزيقا الشرقية ذو دلالة أهم. إذ عقب الحرب العالمية مباشرة وقد تأهل، كفيزيائي أغرق نفسه في الفلسفة، مبتدئا بفلسفة شوبنهاور ثم تحول منها إلى دراسة فلسفة فيدانتا الهندية. وعكف على القراءة قبيل فترة التأمل المكثف في مجال الميكانيكا الموجية. ولم تكن قراءة سطحية بل شرع في الاطلاع على مؤلفات المختصين بالدراسات الهندية من مثل ماكس موللر ودويسين وريس دافيدس وكذا قراءة الفيدا والأوبانيشاد. ونعود لنقول: كم هو عسير أن نحدد بدقة أثر هذه القراءات في بحوثه العلمية. ولكن المؤكد أنه منذ ذلك الوقت فصاعدا أصبحت الفلسفة الهندية جزءا محوريًا في تفكيره بشأن الحياة بعامة. وطبيعي أن من الصعب الظن أن هذا لم يؤثر ولو بدرجة ما في عمله في الفيزياء. وبدأ في عام ١٩٢٥ يؤلف كتابا متضمنا نظرته إلى العالم، وأكمله بعد بضع سنين ونشره تحت عنوان «نظرتي إلى العالم» Meine Weltansicht. وعبر فيه عن قلقه الشديد لانحسار الحضارة الغربية، خصوصا

فقدانها أساسا ميتافيزيقيا آمنا. والملاحظ أنه على الرغم من رفضه للتعاليم اليهودية ـ المسيحية فإنه كان يشعر بالحاجة إلى نوع من الإطار الديني. واعتقد أن هذا الإطار يمكن أن توفره له فلسفة فيدانتا ورؤيتها عن الوحدة المطلقة للعالم ـ الذات والطبيعة والرب. ويقول مؤرخ سيرة حياته لقد أصبحت فيدانتا «أساس حياته وعمله» (٤)، ذلك لأنها هيأت له صورة موحدة عن العالم تتسق تماما مع النظرة الوليدة الجديدة للفيزياء، حيث حل نموذج إحدى موجات الاحتمالية الملازمة محل النموذج الذري/الميكانيكي القديم.

عالم آخر ـ وهو هذه المرة عالم كيمياء حيوية ـ استبق خط تفكير كابرا، ونعني به جوزيف نيدهام، الذي أشرنا في السابق إلى إسهاماته في الحوارات الاستشراقية، ويعتبر نيدهام نفسه أحد أعمدة من نقلوا إلى العقل الغربي الأفكار التي تبنى عليها النظرة الطبيعية الصينية بعامة والفلسفة الطاوية بخاصة. وأوضح من خلال ذلك صلتها الوثيقة بالفكر الحديث. وتعتبر الأفكار الطاوية وافدا متأخرا نسبيّا من حيث مسار اهتمام الوعي الغربي بالفلسفات الشرقية. ويرى نيدهام أنه، وحتى عهد قريب جدّا:

> **أساء فهمها، إن لم نقل أغفلها، المترجمون والكتاب الغربيون. أغفلوا العقيدة الطاوية وحطوا من قدر السحر الطاوي، بل اعتبروه مجرد خرافة، وأولوا الفلسفة الطاوية على أنها شعر وصوفية دينية خالصة. وتجاوزوا إلى حد كبير الجانب العلمي للطاوية.**
>
> **(نيدهام ١٩٧٨، ١، ٨٦)**

ووفق رأي نيدهام فإن الأفكار المحورية التي أكد عليها الفلاسفة الطاويون الطبيعيون هي: الطبيعة واحدة، ونشاطها شامل كل شيء، وهي خالدة أبدية، وعملياتها تلقائية وذاتية المنشأ تماما (انظر نيدهام ١٩٥٦: ٤٦ و١٩٧٨: ص٨٩). ويوحي هذا بنموذج كوني عضوي لاميكانيكي ويرى الظواهر أجزاء من كائن عضوي حي وليست أجزاء من متواليات من العلة والمعلول أو من عملية ميكانيكية. وإنه في مثل هذا التموج العضوي البناء:

تسلك الأشياء على أنحاء خاصة لا يأتي سلوكها بالضرورة بسبب أفعال سابقة من أشياء أخرى، بل أولا وأساسا بسبب وضعها في الكون الدوار المتغير أبدا، والذي يقضي بأنها ذات طبيعيات أصيلة فيها تجعل مثل هذا السلوك طبيعياً بالنسبة إليها.

(نيدهام ١٩٧٨، ١، ١٦٤)

ومن ثم لا غرابة إذ نجد نيدهام معنيّا بالتأكيد على الروابط بين الفلسفة الطبيعية الصينية وبين الفيزياء بعد الكلاسيكية مؤكدا أن «فلسفة الكائن العضوي الحي جوهرية لبناء علم حديث حاضرا ومستقبلا، مستمدا جذوره من «فلسفة العلاقات المترابطة السائدة في الصين»، وأن الصينيين أطلقوا سهما إلى هدف لصيق بالنقطة التي وقف عندها بعد ذلك نيلزبور وراذرفورد دون أن يبلغوا أبدا وضع نيوتن» (١٩٥٦: ٣٣٩، ٤٦٧). والحقيقة أن أحد أهدافه ذات الأولوية تمثل في استثمار تاريخ العلم في الصين كأداة نقد للنموذج الغاليلي ـ النيوتوني، واستخدم أفكار الكونفوشية الجديدة عن الطبيعة لكي تكون عونا في صياغة مركب عضوي يتجاوز التفكير الميكانيكي الغربي (المرجع نفسه : ٢٩١) [٥].

بيد أن التلميحات التي جاءت على ألسنة هؤلاء العلماء نراها واضحة تماما في كتابات كابرا. ويوجز رأيه على النحو التالي في كتابه الذي حقق رواجا كبيرا «طاو الفيزياء»:

تتصور الفيزياء الحديثة الكون في صورة كل دينامي غير قابل للانفصال، متضمنا دائما المشاهد بطريقة حيوية. والملاحظ أن المفاهيم التقليدية عن الزمان والمكان كموضوعين منفصلين وعن العلة والمعلول تفقد معناها في إطار هذا التصور. بيد أن هذا التصور يشبه إلى حد كبير جداً تصور الصوفيين الشرقيين.

(كابرا ١٩٧٦، ٧٠)

ويشرع بعد ذلك في بيان متوازيات شاملة بين الفيزياء الجديدة والفلسفات الشرقية القديمة. ويخلص إلى نتيجة مفادها أن «النظريات والنماذج الأساسية للفيزياء الحديثة تقودنا إلى نظرة عن العالم هي... في تناغم كامل مع نظرات الصوفية الشرقية» (١٩٧٦: ٣٢٠). ويرى كابرا أن ثمة فكرتين رئيسيتين هما الواحدية الأساسية للكون والدور

الموحد المتكامل للوعي. ويؤكد في معرض الحديث على مستوى ما دون الذرة أن الفيزياء الحديثة تقدم لنا «نموذجا عضويًا عن الطبيعة حيث تتصور العالم كلاً واحدا غير قابل للانفصال، وحيث جميع الأشياء سيال في تغير دائم، وحيث لا مجال ولا مكان لأي كيانات أساسية ثابتة أو منفصلة بشكل مطلق كتلك التي يصورها لنا النظام النيوتوني. فضلا على هذا تشير التطورات الجارية في هذا المجال من العلم إلى إمكان إعادة دمج الوعي ثانية في الرؤية الموحدة عن الطبيعة، وهي الفكرة التي استبعدها الإطار الفكري النيوتوني. وذلك لأن الظواهر الكوانطية «لا يمكن فهمها إلا باعتبارها حلقات في سلسلة من العمليات تبلغ نهايتها في وعي المراقب البشري» (المرجع نفسه: ٣١٨). ونلحظ في هذين المجالين إمكان أن نستمد أفكارا من التقاليد الهندية والبوذية والطاوية لنبني عليها نظرة جديدة إلى العالم. إذ بينما نرى المدارس الشرقية المختلفة تختلف فيما بينها في تفاصيل كثيرة، إلا أنها «جميعا تؤكد الوحدة الأساسية للكون»، وترى جميعها «العالم حقيقة واحدة غير قابلة للانفصال ـ وهو في حركة دائبة، حيًا وعضويًا وروحيًا وماديًا في آن واحد (المرجع نفسه: ٢٣). وإن هذا التشابك النسيجي الكوني يشتمل دائما على المراقب الإنسان وعلى وعيه» وهو ما تقول به الفيزياء الجديدة (المرجع نفسه: ٤٤). ويحرص كابرا على تأكيد نقطة اتصال وهي تكامل الأضداد. وعلى الرغم من أن الفلسفات الشرقية تؤكد الوحدة غير القابلة للانقسام فإنها أيضا تعترف بوجود فوارق وتباينات داخل الوحدة الشاملة وأن هذه الأضداد ـ مثل الخير/الشر والذكر/الأنثى والحياة/الموت ـ تظهر عند مستوى ما منفصلة ومستقطبة. ويمكن أن نراها عند مستوى آخر جوانب متكاملة للحقيقة نفسها. ويسود رأي مماثل في فيزياء ما دون الذرة «حيث المادة قابلة وغير قابلة للتدمير معا، وحيث المادة متصلة ومنفصلة معا، وحيث القوة والمادة ما هما سوى وجهين لظاهرة واحدة» (المرجع نفسه: ١٥٢).

واضح أن كابرا لا يتصور أن الميتافيزيقا الشرقية، وتأسيسا على هذه المقارنات، يمكنها أن تسهم بوسيلة ما في فيزياء الكوانطا من حيث هي. ولكن له هدفا مختلفا، وهو صياغة إطار عمل فلسفي جديد يمكن أن نفهم من

خلاله الفيزياء الجديدة، ويمكن أن نستنبط منه المزيد من النتائج الفلسفية. وأعود لأقول إن من أهم هذه النتائج التوفيق بين العلم من ناحية وبين الأهداف الدينية والروحية من ناحية أخرى. ويوضح أن هذين الدربين تباعدا في الغرب، والنتيجة هي تشعب ثقافي، بحيث إن الجهود العلمية والروحية فقدت وسائل الاتصال المتبادل، ومن ثم أخفقت في تأسيس نظرة موحدة إلى العالم. وأن ما يلتمس كابرا بيانه هو أن:

> **الفكر الشرقي، وبشكل أعم، الفكر الصوفي، يهيئ لنا أساسا فلسفيًا متسقا وملائما لنظريات العلم المعاصر. أعني يزودنا بمفهوم عن العالم يمكن أن تبدو من خلاله الاكتشافات العلمية للإنسان في تناغم كامل مع أهدافه الروحية ومع المعتقدات الدينية.**
>
> **(كابرا ١٩٧٦، ٢٤)**

وتعرض مرارا للنقد لأنه يقيس اثنين أحدهما إلى الآخر وهما غير قابلين للقياس معا، ولأنه أغفل الفوارق الواضحة بين صوفية الشرق والعلم الحديث ـ فوارق في المنهج وفي التطبيقات العملية وفي جماع السياقات الثقافية التي نبعت منها. وربما لا تكون هذه الانتقادات غير ذات موضوع، وإن كنا سنعود إليها في الفصل التالي. بيد أنها أخفقت في رؤية الهدف الذي قصدت إليه دراسة كابرا والذي يمثل الفروض الأساسية للنظرة الغربية إلى العالم. إنه غير معني بدعم الفيزياء الجديدة بوصفها نظرية علمية بل معني ببيان أن المعتقدات الفلسفية الضاربة بجذور عميقة في شأن أفكار مثل الجوهر، وكذلك في شأن التمييز المطلق بين العقل والجسد، وفي شأن الحتمية الصارمة إنما تبدو غريبة على نحو أساسي عند التفكير في العلم على نحو جديد. وإنه نتيجة لهذا يستخدم الأفكار الشرقية كجزء من خطة هدفها الإطاحة بمعتقدات غربية راسخة زمنا طويلا؛ ومن ثم صياغة معتقدات جديدة ـ أو كما يقول هو ـ صياغة إطار فكري جديد. وهذه الخطة ليست جديدة تماما. إننا نجد سابقة لها مهمة في الثورة العلمية للقرن السابع عشر. إذ رغبة في الإطاحة بسلطة أرسطو تم استُحضرت سوابق من فلسفات منافسة مغايرة من عالم الإغريق القديم مثل النظرية الذرية ومذهب الشك [٦].

لكن فكرة صياغة جميعة فلسفية ثورية، تؤلف بين الاستبصارات العلمية الغربية وبين النظرات الشرقية إلى الكون، لم تصادف ترحيبا كبيرا داخل الأوساط العلمية ذاتها، أو في الحقيقة بين الفلاسفة. بيد أنها أصبحت على الرغم من هذا موضوع تأمل واهتمام واسع النطاق وناقشها عدد من رموز المفكرين. نذكر على سبيل المثال عالم الفيزياء الروسي المولد إليا بريغوغين الذي حاول معالجة التغيرات الجذرية التي تحدث في مجال الفيزياء، كما حاول صوغ نهج جديد لدراسة خصائص التنظيم الذاتي للمادة. ويذهب في تفكيره إلى أننا «سوف نتمكن في نهاية الأمر من الجمع بين التراث الغربي بكل تأكيداته على التجريب والمعادلات الكمية، وبين تراث مثل التراث الصيني ونظرته إلى العالم كوجود تلقائي ذاتي التنظيم (بريغوغين وستنجرس ١٩٨٤: ٢٢). وثمة عالم فيزيائي بارز آخر هو دافيد بوهم التمس سبيلا لبناء جسور بين الشرق والغرب. واستعان بأفكار شرقية من أجل صياغة تفسيره الخاص المميز لنظرية الكوانطا. واتخذ سبيلا على عكس ما تقضي به النظرة الذرية إلى الواقع والتي استمرت مطبقة في الفيزياء قرونا عديدة. وأكد بوهم أن من الضروري في ضوء الفيزياء الجديدة أن نصوغ نظرة غير تجزيئية للواقع وتفسر جوهريًا «الكل الشامل غير المنقسم للكون» (١٩٨١: المقدمة). وواضح أن هذه نظرة تناقض على نحو صارخ الفكرة الكلاسيكية عن قابلية تحليل العالم إلى أجزاء منفصلة وموجودة مستقلة بعضها عن بعض. ورغبة منه في الوصول إلى غايته افترض نظرية عن «النظام الضمني» والتي يرى بمقتضاها الظواهر باعتبارها تحتوي بداخلها أو كامنة فيها جماع الظواهر كلها، أي نظام واحدي يتفتح ويكتمل من خلاله «النظام الواضح» للواقع التجريبي. ويقول بوهم إن مثل هذه النظرة لا تيسر لنا فقط فهم الخواص الجديدة للمادة والمتضمنة في نظرية الكوانطا، بل تيسر لنا أيضا فهم طبيعة الوعي، ومن ثم تتسنى لنا إعادة توحيد عالم العقل الإنساني وعالم الظواهر الفيزيائية. ويرى، مثله مثل كابرا وبريغوغين أن هذا المفهوم التوحيدي الجديد ألمحت إليه وصاغته فلسفات الشرق صياغة فلسفية منذ زمن قديم. ولا تزال هذه النظرات باقية هناك بمعنى أن الفلسفة والدين يؤكدان الوحدة الكلية الشاملة، وتفيد ضمنا عبث تحليل العالم إلى أجزاء (المرجع نفسه: ١٩).

ويستطرد بوهم ليسأل:

> **لماذا إذن لا نسقط من حسابنا النهج الغربي التجزيئي ونتبنى هذه الأفكار الشرقية التي لا تشتمل فقط على نظرة إلى عالم مكتمل ذاتيًا وتنكر التقسيم والتجزئة بل وتشتمل أيضا على تقنيات التأمل التي تقود جماع عملية التشغيل الذهني على نحو غير لفظي إلى نوع من حالة السكينة لفيض منتظم وسلس لازم لوضع نهاية للتجزئة سواء في عملية الفكر الفِعلية وفي محتواها؟**
>
> **(بوهم ١٩٨١: ١٩، ٢٠)**

وعلى الرغم من التزامه «بالأسلوب» الشرقي، إلا أن هذا لا يعني عند بوهم تبني أنماط الفكر والفعل الشرقية جملة وتفصيلا. لكن الصواب هو التماس «جميعة جديدة»، كما يسميها هو، والتي تضع في الاعتبار «الحكمة العظمى الموروثة عن كل الماضي، سواء في الشرق أو في الغرب معا (المرجع نفسه: ٢٤) [٧].

الإيكولوجيا والشمولية

تمثل الشمولية موضوعا واحدا محوريًا مشتركا بين كل من كابرا وبريغوغين وبوهم. إذ يؤكدون جميعا أن تحولا مهمًا بعيدا عن المذهب الذري والمذهب الميكانيكي اللذين يمثلان الأساس الميتافيزيقي للعلم، بل والنظرة الغربية إلى العالم ككل في الحقيقة على مدى القرون الثلاثة الماضية أو ربما أكثر. هذا هو التحول إلى نهج أكثر شمولية يؤكد على الترابطية المتشابكة بين الموجودات، وهذا هو، كما رأينا، السبب الرئيسي لاهتمامهم بالفلسفات الشرقية حيث تمثل الشمولية الكلية الواحدة والأساسية للموجودات المسلّمة الكونية المعتمدة عمليًا. ويمثل هذا أيضا أحد العوامل التي ربطتهم بمجالين آخرين وثيقي الصلة بالعلم.

أول هذين المجالين الطب، والذي سوف نعرض له بإيجاز. ظهر في الغرب خلال السنوات الأخيرة اهتمام كبير بالممارسات الطبية السائدة في الصين وفي الهند. وتستند هذه الممارسات إلى مسلمات معينة لنظرة شمولية والتي تم تحديدها في ما يتعلق بالصحة والمرض. وقيل إنها تتباين

مع المسلمات التي تستند إليها الممارسات الطبية في الغرب والتي تغلب عليها النظرة الميكانيكية والاثنينية. وبينما كان الطب الغربي الحديث مستخدما يوما للبرهنة على قصور ضروب الطب غير الغربية فإن الموقف الآن انقلب وانعكس إلى حد ما. وأصبحنا الآن نعتبر أكثر فأكثر أن المذاهب الصينية والهندية في الطب هي الأفضل من نواح معينة، ومتفوقة على الطب الغربي من حيث إنها تعالج الشخص في شموله كوحدة نفسبدنية. وننظر إلى المرض من حيث علاقته بالكيان البشري كله والبيئة الطبيعية وليس في ضوء اختلالات وظيفية لوظائف منفصلة عن بعضها. والجدير ذكره أن الطب الصيني التقليدي ونظام الطب الهندي القديم المعروف باسم طب أيورفيدا (*) أثار كلاهما انتباه الغرب في السنوات الأخيرة، ولم يكن ذلك فقط بسبب ما تبين من قدراتهما العلاجية، بل وأيضا لما يقدمانه من أسلوب مختلف تماما في النظر إلى الصحة في ضوء التناغم والتوازن للشخص ككل بدنيّا ونفسيّا واجتماعيّا. ويرى البعض أن هذه التطورات تمثل تحديّا قويّا للهيمنة العالمية للطب الغربي، أو للرأي القائل إن النظرية الطبية العلمية الغربية، وكذا الممارسات متحررة من التأثيرات الثقافية. ويرى آخرون أنها تقدم حافزا يحفزنا في اتجاه موقف جديد يمكن منه للنظامين الطبيين الغربي والآسيوي أن يتطورا معا وفي تكامل متبادل وليس في اتجاه التنافس. وأكد هذا النهج التعاوني مؤرخ الطب الصيني منفريد بوركيرت الذي يدفع بأن «الهدف ليس إبدال مجموعة مفاهيمنا المسبقة الأصلية بغيرها، بل تأسيس نوع جديد من الطب يمكن أن يقبل في حرية المشاهدات والمعارف المتراكمة لدى كل من الثقافتين» (١٩٨٢ : ٢٧٨) (٨).

ثاني المجالين هو التفكير الإيكولوجي الذي ظهر واحتل الصدارة خلال العقود القليلة الماضية، وهو ما سوف ندرسه بتفصيل أكثر (٩). وهنا أيضا تمثل الشمولية موضوعا محوريّا إذ تعني ضمنا الترابطية الأساسية لإحدى

(*) الطب الأيورفيدي Ayurvedic : نهج علاجي شمولي في الرعاية الصحية ينبني على مبادئ الأيوفيدا. والهدف الحفاظ على الصحة وتحسينها عن طريق تعديل نظام الغذاء والتدليك (المساج) واليوغا والتجهيزات العشبية وغيرها. نشأ في الهند القديمة. وكلمة أيور Ayur تعني الحياة، وكلمة فيدا veda تعني المعرفة، والمعنى معرفة الحياة وعلم إطالة العمر وتحسين الصحة [المترجم].

المنظومات الإيكولوجية (*)، والعلاقة التكاملية بين البشر والمنظومات الإيكولوجية الطبيعية، والاعتمادية المتبادلة بين العقل والطبيعة. ونعرف أن أسلوب التفكير التقليدي في الغرب تضمن - افتراضا - ميلا إلى معالجة العالم باعتباره مجموعة من الكيانات المتمايزة ومجالات اهتمام، وأن يرى البشر متمايزين جذريّا عن بقية الطبيعة. هذا بينما التفكير الإيكولوجي يصوغ نموذجا مغايرا يبدأ من مسلمات أكثر توحيدا وتكاملا. ومن ثم لا وجه للغرابة، إذ نرى المفكرين في هذا المضمار شرعوا ليس فقط في عمل مقارنات بين النظرات الشمولية التي تقضي بها الإيكولوجيا وبين الفلسفات الشرقية بهدف الكشف عن المسلمات الغربية الخفية في شأن الطبيعة، بل وشرعوا أيضا في استخدام طرق التفكير الشرقية إزاء الطبيعة كطائفة من التصنيفات البديلة من أجل إعادة التفكير في الاتجاهات البيئية. وحقيقة الأمر أن نشوء وتطور التفكير الإيكولوجي منذ الستينيات ترافق بوسائل كثيرة مع الرواج المتزايد باطراد للديانات الشرقية. وعبر الاثنان عن التحرر من الوهم الأساسي في ما يتعلق ببعض المسلمات والقيم التي تشكل قاعدة لكل من العلم من حيث نموذجه الذري - الميكانيكي للطبيعة، والمسيحية من حيث تقسيمها الراديكالي في الفصل بين عالمين، عالم الروح وعالم الطبيعة. وتزايد باطراد البحث عن نماذج إرشادية أو أطر فكرية (بارادايم) جديدة توحيدية وأخلاقية يمكن على هديها تأسيس علاقة بين الإنسان والطبيعة تكون أكثر تناغما ومكملة ونافعة بعضها لبعض... وهنا تبين أن تراث الفكر الشرقي يوفر مصادر مفاهيمية مهمة» (كاليكوت وأميس ١٩٨٩: ١١، ١٢). وحاول البعض التماس سبيل إلى ذلك، ولكن من داخل التراث المسيحي بعد تحوله تأسيسا على إلهام القديس فرنسيس الأسيزي (**)، أو تأسيسا على

(*) المنظومة الإيكولوجية Ecosystem: مجتمع تام وكامل من الكائنات العضوية الحية والمواد غير الحية المحيطة بها واللازمة لها بالتبادل، بمعنى أن مكونات المنظومة الإيكولوجية تشمل النباتات والحيوانات ومنها الإنسان والكائنات العضوية الدقيقة والتربة والصخور والمعادن ومصادر المياه والغلاف الغازي المحلي المحيط بالمجتمع. ويختلف حجم المنظومات الإيكولوجية عن بعضها إذ يمكن أن تكون الغابة المطيرة كلها التي تغطي مساحة جغرافية تضم أمما كثيرة، أو قد تكون حديقة خلفية. ويعتبر جسم الإنسان منظومة إيكولوجية، إذ إنه موطن للعديد من الكائنات العضوية الدقيقة وبين الجميع تفاعل وتكامل [المترجم].

(**) St. Francis of Assisi: راهب إيطالي (١١٨٢-١٢٢٦)، مؤسس طائفة الفرنسيسكان [المترجم].

فكرة القوامة (*)، بيد أن آخرين رأوا أن منظومات العقيدة التقليدية في الغرب هي المشكلة وليست الحل، ومن ثم عليهم الاتجاه صوب الشرق التماسا للمساعدة في تجديد المسلمات الأساسية الخاصة بالعالم الطبيعي (١٠).

واستمدوا هذا العون من مصادر متباينة في آسيا تتراوح ما بين الهندوسية وتراثها عن اللاعنف وتمجيد الحياة، وحتى الطاوية بحاسيتها عن الوحدة التكافلية بين عالمي الإنسان والطبيعة. ونعرض هنا بعض الأمثلة التوضيحية: دفع العالِم السياسي هوا يونغ بأن مبادئ بوذية زن يمكن استخدامها لكي تكون اتجاهاتها التي تقضي باحترام الطبيعة بديلا عن الاتجاهات النفعية والاستغلالية السائدة في الغرب. وأضاف إننا ونحن نلتمس إحداث «ثورة كوبرنيكية للعقل تجنبا لوقوع كارثة إيكولوجية... نرى أن زن يمكن أن تكون النبع الرئيسي لمثل تلك الثورة (الاقتباس من كاليكوت وأميس ١٩٨٩ : ٧). ونرى لورانس إي. جونزون في كتابه عن علم الأخلاق البيئي يشدد قائلا «ثمة دروس قيّمة لنا أن نتعلمها من الطاوية، إذ تؤكد على الترابطية بين الظواهر الطبيعية وعلى التناغم والتوازن وعلى مبدأ وو ـ وي ـ العمل من دون إجهاد (١٩٩١ : ٢٦٩، ٢٧٠). ويرى الفيلسوف الإسلامي سيد حسين نصر أن بإمكاننا أن نجد في «الطاوية إخلاصا وتفانيا للطبيعة وفهما لدلالتها الميتافيزيقية، وهو أمر بالغ الأهمية». ولنا أيضا، اتساقا مع هذه الفلسفة أن نتعلم «أن نعيش في سلام وتناغم مع الطبيعة أو الكوكب الأرضي» (١٩٩٠ : ٣٣). وثمة توجه عملي أكثر يمثل بينة واضحة على هذه الرغبة «في العيش في سلام وتناغم مع الطبيعة»، ونلمسه في ظاهرة الرواج المتزايد في الغرب لفن الحياة الصيني المعروف باسم فنغ ـ شوي (**)، الذي يدعو للحياة في توافق مع تيارات الطاقة الأرضية.

(*) stewardship القوامة: كلمة لها معنيان في الفكر الأمريكي علماني وديني. وتطور المعنى على مدى القرن العشرين على يد رابطة الحياة الأمريكية من خلال الكنيسة وعلاقاتها، وتتعلق الكلمة بمحاولة فهم مكان البشر في الطبيعة [المترجم].

(**) feng -shui : فن آسيوي قديم لخلق تناغم وتوازن في الوجود. وهو الفن أو الممارسة الصينية في اختيار أوضاع الأشياء، مثل المباني والأثاث، بل والقبور، تأسيسا على عقيدة خاصة بأنماط الين واليانغ وتدفق شي (الطاقة)، الذي له آثار إيجابية وسلبية وتنظيم أوضاع الأشياء بغية توليد طاقة وتناغم وتوازن. والترجمة الحرفية للكلمتين هي «اتجاه الريح»، أو اتجاه القوى الطبيعية للكون [المترجم].

وجرى استخدام الأفكار الشرقية لتحدي القيم والأفكار الغربية على جبهة واسعة مع النظر إلى ما سبق باعتباره يهيئ الأساس لإطار فكري بديل قائم على مبادئ إيكولوجية صحيحة. ويمثل إي. إف. شوماخر (١٩١١ ـ ١٩٧٧) مثالا كلاسيكيّا لهذا النهج في كتابه «الصغير جميل». ونراه في فصل بعنوان «الاقتصاد البوذي» يشرع في الكشف عن الأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي الغربي ودراسة كيف ستكون حال الاقتصاد إذا ما ارتكز بدلا عن هذا على مبادئ بوذية. ويدفع بأن علماء الاقتصاد أشبه بمن يعانون مما يشبه «العمى الميتافيزيقي» الذي يقودهم إلى تخيل أن «اقتصادهم علم مبني على حقائق مطلقة غير قابلة للتغيير، بمعنى أنه متحرر من القيم ويتعامل مع قوانين ثابتة أبدية شأن قانون الجاذبية (١٩٧٤: ٤٤). وإحدى هذه «الحقائق» أن الاستهلاك هو الغاية الوحيدة والغرض الوحيد من كل نشاط اقتصادي، وأن العمل حتى إن كان في جوهره بغيضا على النفس، هو الوسيلة الجوهرية للوصول إلى هذه الغاية. ويقاس مستوى المعيشة في ضوء الاستهلاك، ومن ثم يغدو هدف النظام الاقتصادي أقصى قدر من الاستهلاك وتشجيع أعلى مستوى للإنتاج من دون اعتبار لما يترتب على هذا من نتائج تؤثر في أوسع نطاق من البشر والبيئة. ونجده في المقابل يستمد من البوذية رؤية تفيد أن غرض النشاط الاقتصادي تعزيز الرفاه البشري، وهذا عامل لا يمكن أن نقيسه بمقادير كمية خالصة، فضلا على أن العمل هو نشاط بشري جوهري وليس مجرد وسيلة لغاية أبعد. ويمضي ليؤكد أن بوذا دعا إلى موقف يتصف بالتوقير واللاعنف إزاء كل ما في الطبيعة، وهو ما يعني أن موارد العالم الطبيعية يتعين ألا نستغلها من دون اعتبار لإمكان تجديدها مع ضمان التوازن الكامل والشامل للطبيعة. صفوة القول إن النهج البوذي يقدم لنا بديلا جذريّا عن النظريات والممارسات الاقتصادية الشائعة، ويشير هذا النهج إلى «الطريق الوسط بين الغلو المادي والجمود التقليدي» (المرجع نفسه: ٥١) [(١١)].

ومنذ صدور هذا الكتاب الرائد تصاعد الحوار باطراد بحيث ضاعف وأوضح تفصيلا تحدي شوماخر للمبادئ الأساسية للنظام الاجتماعي الاقتصادي الغربي من وجهة نظر إيكولوجية. واتصل دور الأفكار البوذية في هذا الحوار. وثمة مفكران بريطانيان شاركا بقوة في هذا الحوار خلال السنوات الأخيرة، وهما كين جونز وستيفن باتشلور. وجاهر الاثنان بآراء قوية

تؤكد الحاجة إلى روحانية جديدة تحتل قلب التفكير الإيكولوجي. وعرض جونز رأيه في عديد من الكتب التي قوبلت بمحاجاة قوية، وحاول فيها تأسيس روابط وثيقة بين البوذية والسياسة الخضراء في مجالات مثل التغير دون عنف والتحول إلى سلطات لا مركزية، والعمل غير الاستغلالي، ومعاملة الحيوانات. وأكد في هذا الصدد أن في وسع البوذية أن تقدم «روحانية ملتزمة ومقبولة لدى ذوي العقل العلماني، والعقلانيين والإنسانيين» (جونز ١٩٩٣: ١٧٠). ويشدد بخاصة في التحليل النهائي على اعتقاده ألا حل دائما للمشكلات البيئية ما لم يعترف هذا الحل بالحاجة إلى تحول باطني يدفعنا إلى تجاوز أيديولوجياتنا الراهنة المتمحورة حول الذات. وهذه مهمة تتسق تماما، في رأيه، مع البوذية. معنى هذا أننا «سنكون في حاجة إلى الحث على تطوير الوعي إلى ما بعد مستواه الأناني المرتفع حاليّا بغية بناء، وكأننا نشرع من جديد، تبادلية خضراء مختلفة جذريّا يرتكز عليها الاقتصاد القائم بحالته الراسخة» (المرجع نفسه: ٧٧). ويذهب باتشلور إلى أن تعاليم البوذية تمثل تحديّا أساسيّا «للهياكل الاجتماعية التي تدعم وتعزز قيما تعمينا عن رؤية نتائج أفعالنا المدمرة إيكولوجيّا»، وتمثل تحديا أيضا لاعتقادنا أنه عن طريق «تراكم أجزاء مقبولة وكافية من الحقيقة ـ سيارات وأجهزة منزلية وملابس، وأجهزة هاي فاي (*) وفنون جميلة أو أي شيء آخر، فإننا نراكم إحساسا بالرفاه (باتشلور وبراون ١٩٩٢: ٣٢ ، ٣٣). وإن ما تحثنا عليه البوذية لكي نفعله هو النظر إلى الأسباب وليس معالجة الأعراض. ونجد هذه الأسباب داخل أنفسنا، في مواقفنا ومعتقداتنا وقيمنا وليست في تشغيل وإدارة عمليات خارجية. وها نحن نكتشف في الغرب موقفا فرديّا صارخا، وحسّا رومانسيّا بالذات يلتمس الإشباع من خلال المناقشة مع ذوات أخرى. ويستطرد في محاجاته ويقول إن البوذية في المقابل ترى الإشباع الشخصي في الاعتمادية المتبادلة سواء مع عالم الطبيعة أو مع البشر الآخرين (١٢).

وصاغ كاربا أفكارا مماثلة في محاولته إثبات أننا بصدد عملية تطوير «نموذج إرشادي (بارادايم) جديد، ورؤية جديدة للواقع، وتغيُّر أساسي في أفكارنا ومدركاتنا وقيمنا» (١٩٨٢ : المقدمة). وقال إن هذا النموذج الإرشادي

(*) hi - fi: وتعني ثقة عالية high fidelity، في إشارة إلى المنظومات والأجهزة الإلكترونية التي تعمل بكفاءة وموضع ثقة عالية [المترجم].

سيشكل الأساس لطريق جديد «نكتشف من خلاله شمولية الطبيعة وفن الحياة في تناغمها» (المرجع نفسه: ٣٢٥). وذهب كابرا إلى أنه علاوة على الفيزياء الجديدة سوف نجد مصدرا مهمًا للإلهام لهذا النموذج الإرشادي الشمولي الجديد خلال بزوغ طريقة جديدة للتفكير تأسيسا على «المنظومات». ويستطرد ليفسر ما قاله «إن نظرية المنظومات تنظر إلى العالم تأسيسا على مفهوم الاعتمادية المتبادلة والعلاقات المتداخلة» وتزودنا بإطار مفاهيمي للتفكير على هديه في الظواهر وجميع صنوف المجالات المختلفة. وهكذا لن يتسنى لنا اختزال الخصائص وردها إلى الأجزاء التي تتألف منها (المرجع نفسه: ٢٦). ونعود لنقول إن هذا الموقف الجديد صادف مساندة بالرجوع إلى أنماط الفكر الشرقي. ويعتقد كابرا أن نهج المنظومات الجديد يمثل من نواح كثيرة تحويلا حديثا للأفكار الشرقية القديمة، وهو ما يتعين أن تنشأ عنه جمًيعة من نوع جديد تفرز بالضرورة نموذجا إرشاديًا جديدا، والذي يلتمس توازنا بين الاتجاهات التي تبدو في ظاهرها متعارضة بين العقل والوجدان، وبين الذكر والأنثى، وبين الفعل النشط والتأمل. كذلك الحال بالنسبة إلى الفيلسوفة جوانا ميسي التي لاءمت بين أفكار من نظرية المنظومات والإيكولوجيا والبوذية، وذلك في نقدها الراديكالي للوسائل والقيم الغربية. وحاولت التصدي لبعض المشكلات الأشد إلحاحا في عالمنا المعاصر، وذلك بأن طلبت منا أن نعيد تصور عالمنا وكائناته باعتبارها ليست أكثر من امتداد لنا. ورفضت فكرة باعتبارها خطأ فلسفيًا وفاسدة إيكولوجيًا، وهي فكرة «الأنا المعبأة داخل إهاب البدن»، ومستقلة وهشة مما يلزمنا بأن نرسم وندافع عن حدودها. وتدفع بضرورة «ابتكار ذات إيكولوجية باعتبارها جزءا من عملية إحياء روحانيات غير اثنينية النظرة». ويتمثل دور البوذية في عملية الابتكار هذه في الطريقة التي نعمل بها، شأن نظرية المنظومات، على تعويض التمايزات التصنيفية بين ذات وأخرى». وتثبت الطابع المرضي لأي تشيُّؤ للذات، أي اعتبارها شيئا ذا كيان مستقل (١٩٩١: ١٨٧).

والملاحظ أن الكثير من الأفكار الواردة في هذا الجزء صادفت تمجيدا فلسفيًا في فكرة «الإيكولوجيا المحيطة» deep ecology. وأول من صاغ هذه الفكرة الفيلسوف النرويجي آرن نايس (المولود عام ١٩١٢-) عام ١٩٧٢، واستهدف تجاوز النزعة البيئية التي رئي أنها تستخدم علاجات سطحية

وجزئية ومحصورة داخل حدود نظرة إلى العالم تتسم بالعقلانية العلمية الأصولية الجامدة. ويرى نايس أن الإيكولوجيا المحيطة تحاول طرح تساؤلات أكثر أساسية عن علاقتنا بالعالم الطبيعي، وتدعو إلى نموذج إرشادي إيكولوجي جديد بديلا عن النموذج الميكانيكي المهيمن على الفكر والممارسة في الغرب على مدى القرون الثلاثة الماضية. وتحتل مكان القلب من هذا النموذج الإرشادي الجديد محاولة تستهدف تأسيس مبدأ أن جميع المكونات متساوية القيمة والتي تتألف منها الشبكة المتداخلة للطبيعة، كما تستهدف اكتشاف علم نفس جديد عن النفس تأسيسا على علاقة تكافلية بين المرء والكوكب. وثمة عدد من المصادر انبثقت منها هذه الأفكار نذكر من بينها التقاليد المحلية للشعوب والفلسفة الدائمة والحركة النسوية الإيكولوجية (*) والفيزياء الجديدة. ولكن من أهمها فلسفات الشرق. واعترف نايس نفسه مرات عديدة بدينه لغاندي. ويرى أن الإيكولوجيا المحيطة تستمد مبادئها الأساسية من الأفكار البوذية والطاوية وكذلك من المسيحية وسبينوزا ووايتهيد وهيدغر. وثمة آخرون من دعاة الإيكولوجيا المحيطة أكدوا أهمية الرابطة الشرقية، إذ أوضحوا أن هذه التقاليد «تعبر عن وحدة عضوية... وتعبر عن قبول المساواة المحورية البيولوجية في بعض التقاليد، وأنها ترتبط بعملية التحول لتكون أكثر نضجا، والإفاقة من الوهم والخداع (ديفال وسيشنز ١٩٨٥: ١٠٠) (١٣).

ويتمثل لب تفكير دعاة الإيكولوجيا المحيطة في إجراء تحول أساسي عن الموقف الغربي التقليدي المرتكز على نظرة محورية بشرية إزاء الطبيعة واتخاذ موقف محوري بيولوجي. ويستلزم هذا التغيير الثوري شيئا ليس أقل من توسيع نطاق الحدود الأخلاقية بحيث تتجاوز ما هو بشري محض إلى الحيوانات الأخرى وإلى العالم الطبيعي في شموله. ويرى أصحاب هذا الرأي أن هذا التغيير تيسره لنا الأفكار المستمدة من الثقافات الآسيوية التقليدية. إن الكثير من التقاليد الآسيوية ترى كل الكائنات، الحية وغير الحية، يغشاها نوع ما من الخاصية الروحية. مثال ذلك أن الهندوسي يرى الحياة في كل مكان ـ خصوصا في البشر وأيضا في الأشجار والأطيار والحيوانات

(*) الحركة النسوية الإيكولوجية eco ـ feminism: حركة سياسية اجتماعية تجمع ما بين الحفاظ على البيئة والنسوية (حقوق المرأة)، إذ ترى تشابها بين الإيكولوجيا والحركة النسوية، وترى أن قهر المرأة والطبيعة مترابطان [المترجم].

والحشرات ـ واحدية الحياة في كل الوجود» (برايم ١٩٩٢: ٩٦). معنى هذا أنه إذا كان الغرب يرى عادة أن نطاق الالتزام الأخلاقي، على الصعيد الطبيعي الخالص، مقتصر فقط على حدود المجتمع البشري، فإن الشرق يراه شاملا جميع الموجودات الحية بل وكل الطبيعة. ويعبر عن هذا الفيلسوف رودريك ناس فيقول: «إن فلسفة الحقوق الطبيعية عند جون لوك وتوماس جيفرسون عَلْمَنَتْ هذا المفهوم (بمعنى أضفت قداسة على الكائن البشري الفرد). ولكن نجد من ناحية أخرى أن الشرق يوسع من نطاق القيمة الأصيلة لتمتد إلى حدود الكون كله» (١٩٨٩: ١١٣). ويبدو طبيعيًا تماما في نظر كل من نشأ على التراث المسيحي ـ اليهودي أن يفترض أن نطاق الأخلاق محصور في نطاق العلاقة بين الإنسان والرب والإنسان. وإذا كانت الكنيسة لم تشجع أو لم تصفح عن القسوة مع الحيوانات فإنها اتجهت إلى إدانتها على أن هذا السلوك ربما يكون وازعا للقسوة على بشر آخرين وليس لأنه خطيئة في ذاته [١٤]. إن المواقف الأخلاقية النابعة من الطريق الثماني البوذي أو من العقيدة اليانية (*) عن أهيمسا ahimsa (أي اللاعنف) شجعت على إعادة التفكير جذريًا في الغرب في هذا الإطار. وليس الشرق أبدا هو المصدر الوحيد لهذا التغير الجوهري. والجدير ذكره أن الموقف البوذي والياني تجاه العلاقة بين البشر والحيوانات كان الغرب ينظر إليه في القرن التاسع عشر بخوف ورهبة. بيد أنهما خلال السنوات القريبة جدًا أصبحتا عن يقين عاملا مهمًا في المساهمة لتغيير المواقف تجاه العالم الطبيعي بعامة وتجاه الحيوانات بخاصة. ونجد من بين من أسهموا بقوة وفعالية في هذا التغيير في الفكر ألبرت شويتزر. إذ استطاع بفضل دراسته للأديان الشرقية أن يصوغ المثل الأعلى «لتوقير الحياة في كل صورها». وحث الناس على أن الحيوانات لها حق أخلاقي في أن تحظى بعطفنا شأن البشر، وأن دائرة الاهتمام الأخلاقي حري أن تؤلف «وحدة البشرية مع جميع الكائنات» (١٩٣٦: ٢٦١) [١٥]. وبدأت هذه الأفكار قريبا جدًا في الدخول ضمن الحوار الفلسفي

(*) الطريق الثماني النبيل noble Eightfold path: في تعاليم بوذا هو الطريق المفضي إلى نهاية دوكا Dukka أو المعاناة والابتلاء في الدنيا. وهو عبارة عن دليل للممارسات لمبدأ أخلاق وتأمل. ويمثل الطريق الثماني النبيل الجزء الرابع من الحقائق الأربع النبيلة التي هي الحافز والأثاث في التراث البوذي. واليانية Jainism عقيدة هندية تقوم على الزهد والنسك. أسست في القرن السادس ق.م. ومن تعاليمها خلود الروح والتناسخ وتنكر وجود كائن خارق للطبيعة كامل وخارج الوجود [المترجم].

الجاد. وها هو ستيفن كلارك يعترف بأنه كان متأثرا بقوة ببوذية المهايانا وقت أن شرع في دراسته المهمة عن المكانة الأخلاقية للحيوانات (١٩٧٧: ٥).

وشهد الجدل الإيكولوجي بين الشرق والغرب تحولات واضحة على الرغم من تاريخه القصير، تماما مثل ما شهد الجدل والحوار اللذان عرضنا لهما في الفصول السابقة [١٦]. وعندما ننظر إلى الماضي الآن نجد أن أول تجليات هذا الموقف تمثلت خلال حقبة البيتس والهيبيز الذين استوحوا كتابات غاري سنيدر وآلان واتس، من بين آخرين. ويبدو لنا هذا الآن ساذجا إلى حد ما ومبالغا فيه أكثر من اللازم، واستهدف غالبا الإفادة بأن التراث الشرقي في وسعه أن يزودنا بحل جاهز لعلاج أمراض الغرب، ويهدينا إلى طريق ملكي لتحقيق التناغم بين الإنسانية والطبيعة. واقترن هذا بميل إلى دمج جميع أشكال الفكر الآسيوي في حكمة آسيوية عامة وشاملة، وإلى التعامل مع كل من الشرق والغرب باعتباره تراثا واحدا أصمّ كل يستبعد الآخر. ونلمس هذه المواقف واضحة في عدد من الكتابات الأكاديمية خلال هذه الفترة وكذا في عدد كبير من الكتابات الشعبية. مثال ذلك أن ناش كتب عام ١٩٦٧: «تميزت العلاقة بين الإنسان والطبيعة في الشرق الأقصى بالاحترام الذي يقارب الحب. وهو ما نراه غائبا في الغرب (١٩٦٧: ١٩٢). وبعد ذلك بفترة قصيرة كتب أيضا عالم الإلهيات جي. هستون. وتحدث سميث عن آسيا والثقة اليقينية بالطبيعة وتمجيدها لها، الأمر الذي يتباين بوضوح مع موقف الغرب «الذي يضع نفسه في موقف متعارض... ومتحفظ ونقدي» (١٩٧٢: ٦٦).

ونلحظ في سنوات أقرب عهدا بنا استخدام تقاليد الفكر الآسيوي بوسائل تتسم بالحذر والنقد أكثر مما سبق، وذلك في ما يتعلق بمسائل البيئة والإيكولوجيا. ونجد بعض المظاهر الحماسية حسنة النية في السابق والداعية إلى «إطار فكري» جديد يطيح بأساليب التفكير الغربية ويكون بديلا عنها بعد أن أخفقت إذا بها تفسح الطريق لنموذج خطاب أمعن في الالتزام بالمنهج التأويلي (الهرمنيوطيقي)، حيث النظر إلى التفاعلات الفكرية بين الشرق والغرب في ضوء أكثر اتساقا مع الجدل والتاريخ. وهكذا نلحظ، على سبيل المثال، تزايدا في الإدراك بأن المواقف الشرقية إزاء الطبيعة كانت متفشية في الماضي داخل الغرب، وقد اكتست في الغالب بوهج مثالي أخفى الممارسات الإيكولوجية التي هي دون المثالية في مجتمعات الماضي الآسيوية،

كما أخفى الجوانب النظرية للديانات الشرقية التي يمكن أن تكون متعارضة مع المبادئ الإيكولوجية. وثمة اعتراف أيضا بالحاجة إلى أن نضع في الاعتبار المسافة التاريخية والثقافية الفاصلة بين الفلسفات الشرقية القديمة والإشكالية البيئية المعاصرة، وألا نتخيل أن في وسع الغرب أن يفصل نفسه في سهولة ويسر عن جذوره المعرفية ليتبنى تراثا فكريًا غريبا بقضه وقضيضه. وبات من المعترف به أيضا في الوقت نفسه أن التفكير البيئي المقارن يمكن أن يؤدي دورا مهمًا بيسر علينا مهمة أن «نرى العالم من خلال إطار فكري بديل». و«يكشف لنا بذلك مقدمات ومسلمات بعينها تتعلق بطبيعة الطبيعة، ومن نحن البشر من حيث علاقتنا بها». وييسر لنا أيضا إمكان أن نتخذ وجهة نظر خارجية، أي من الخارج، التي يمكن للغرب من خلالها أن يمايز بوضوح أكثر القطاعات الأعمق من انحيازاته ومسلماته الفكرية الموروثة (كاليكوت وأميس ١٩٨٩: ١٦، ٢٨٨).

وحري أن ندرك أن هذا الموقف الأخير، الذي يتسم بقدر أكبر من حيث النظرة النقدية والتمييزية الفاحصة، هو الموقف الذي أصبحنا الآن على ألفة أكثر معه على مدى الفصول القليلة الأخيرة. وهذا هو الموقف الذي سنلتزم به في القسم الأخير من هذا الكتاب، حيث تظهر بوضوح تام القضايا الخلافية التي كانت ضمنية في القسمين الأولين.

الجزء الرابع

نتائج ختامية

11

تأملات وتوجهات جديدة

حان الوقت الآن للشروع في تقييم نقدي لهذا العرض التاريخي الذي قدمناه في القسمين السابقين، لذا فإننا سنعمل في هذا الفصل على أن نسهب وندرس دراسة أكثر تدقيقا بالنسبة إلى بعض القضايا المثيرة للجدل التي برزت وتوارت بين الحين والآخر في روايتنا. وسنتصدى لبعض الانتقادات التي راجت ضد الاستشراق بصورة أو بأخرى. إن العرض التاريخي حسب التسلسل الزمني للقاءات بين فكر الغرب وفكر الشرق شيء ليس هو الغاية النهائية. ذلك أن مؤرخ الأفكار يظل أيضا في حاجة إلى طرح أسئلة فلسفية عن إمكان تجاوز الحدود اللسانية والثقافية، وعن ملاءمة وكفاية التواصل بين الثقافات. ويتعين عليه أيضا أن يتأمل مليا طبيعة العملية «الهرمنيوطيقية» التأويلية التي زعمنا أنها تمثل لب هذه اللقاءات. ونحن في حاجة أيضا إلى مواجهة أسئلة صعبة تتعلق بالآثار الأخلاقية والسياسية للقاء الشرق ـ الغرب: هل ساند الاستشراق أيديولوجيا عنصرية؟ هل

«إن الاستشراق يقينا مهد الطريق للكثيرين الراغبين في السير على درب النمو الذاتي والإشباع الروحي. وهذا درب كثيرا ما يتعارض مع المتطلبات والقيم الاجتماعية للعالم الحديث. بيد أن هذا ليس سوى جزء من الصورة التي هي صورة غنية ومتباينة على نحو فريد، والتي نبهت عقل وضمير الغرب بوسائل كثيرة ومثمرة»

المؤلف

ساعد على نشر لاعقلانية منافية للأخلاق؟ هل هو قناع للهيمنة الاستعمارية؟ سنعالج هذه القضايا وقضايا أخرى وثيقة الصلة بها في هذا الفصل. وستشغلنا في الفصل الختامي مسائل عن الحالة الراهنة والمحتملة للاستشراق.

التأويل عبر الحدود

قد يبدو عملا أخرق إذا ما ارتابت نزعة الشك الفلسفية فيما إذا كان الاتصال حدث بالفعل بين الشرق والغرب. إذ على الرغم من كل التشوهات والمبالغات والتوقعات من جانب المفكرين الغربيين الذين التقينا بهم إلا أن الذي لا جدال فيه هو أنه قد حدث بالفعل نوع ما من التبادل المعرفي، شيء حتى وإن بدا فضفاضا ومبدئيا، لكن بالإمكان وصفه بالحوار. وأقل ما يمكن أن يقال أنه تم تعلم الكثير، وتجاوز النزعة المحلية ذات الأفق المحدود، وتحدي الفروض والانحيازات الغربية القديمة التي سئمنا منها، واستثارتنا منبهات من أجل فكر إبداعي جديد. ومع هذا كله فليس هذا هو بيت القصيد. إن مشكلات عويصة تنبثق من سردنا التاريخي، مشكلات توجزها قضايا أساسية مغايرة تحتل صدارة جدول أعمال الدراسات النقدية والفلسفية المعاصرة، إنها مشكلات تتعلق كمثال بالنسبوية الثقافية والترجمة واللاقياسية والفهم التاريخي وطبيعة العقلانية ذاتها. وواضح أنها قضايا كبيرة جدا، أكبر من أن نفيها حقها من المعالجة هنا، لكن يجب بذل محاولة ما لاستنتاج الآثار التي يمكن أن تترتب عليها بالنسبة إلى دراستنا عن الاستشراق.

ولعل من المفيد أن نضع مناقشتنا في إطار داخل آراء تبسيطية متقابلة. نجد من ناحية رأيا يقول إن الاختلافات بين الثقافات عميقة جدا وان الأفكار والقيم ثاوية وراسخة بعمق وفي كل ثقافة على حدة، وأننا لن نجني شيئا أبدا من محاولة التواصل عبر التقسيمات الثقافية. ويعتبر الاستشراق هنا من خلال النظرة الشكية أو النسبوية ممكنا فقط كممارسة للنرجسية. وتأسيسا على هذه المقدمة فإن محاولاتنا لتأويل مفاهيم مثل الطاو أو كارما ستمنى يقينا بالإحباط مادام معنى مثل هذه المصطلحات يتولد من داخل الإطار اللساني والفلسفي للثقافات المختلفة عن ثقافتنا اختلافا كاملا. معنى هذا أن

الممارسة «الهرمنيوطيقية» أو التأويلية محكوم عليها بالفشل منذ البداية. ونجد على الطرف المقابل أولئك الذين تراودهم رغبة في أن يطرحوا جانبا المشكلات الفلسفية تعبيرا عن لهفتهم لجني ثمار الحوار ولا يرون أي مشكلة خاصة تعوق محاولة الغرب استيعاب أفكار من ثقافات الشرق. وتصادفنا في مواقع مختلفة في الدراسة الاستشراقية ملاحظات تفيد بأن فهم نصوص وفلسفات الشرق هي ببساطة مسألة عقل منفتح ونية حسنة، ومن ثم فإن الاستشراق إشكالية ليست أكثر ولا أقل من فهم المرء لأفكار ثقافته. وهكذا يرى فروم أن «زن ليست أصعب على الأوروبي من هرقل أو ميستر إيكهارت أو هيدغر» (١٩٨٦: ٧٠). وأخذ رومان رولان بوجهة النظر القائلة بأن ليس هناك شرق ولا غرب «مادامت جميع جوانب العقل التي التقيتها أو شعرت بها في الشرق كانت في أصول نشأتها هي نفسها عندي» [1]. وأوجز ويلهلم ديلثي بدقة شديدة التقابل بين هذه الآراء إذ قال: «التأويل مستحيل إذا كانت جميع التعبيرات عن الحياة غريبة تماما ولن يكون ضروريا إذا لم تتضمن شيئا غريبا» (من جانغ ١٩٩٢: ٢٢).

وليسمح لنا القارئ إذن بأن نبدأ بمسألة النسبوية، التي تعني عندي في هذا النص أن التفاهم فيما بين الثقافات مستحيل، وفق النظرة القائلة إن جميع المعارف بحكم طبيعتها رهن ثقافتها. وإذا أخذنا هذا الشكل من النسبوية إلى أقصى حد له فسنجد أنه ينفي ذاته، وأكثر من هذا أنه يعني أن المرء يمكن أن يقف على جانبي تقسيمين من المفترض أن لا سبيل للعبور بينهما [2]. وثمة حقيقة وثيقة الصلة بموضوعنا في النص الراهن، وهي أنه إذا كان التواصل عبر الحدود الثقافية مستحيلا إذن فإن أي محاولة للتواصل ستكون مستحيلة بالتالي. وطبيعي أن الحجج التي تصدق على التواصل بين أوروبا والصين ستنطبق على قدم المساواة وبقوة متكافئة أيضا ليس فقط بين أوروبا الحديثة وأوروبا العصر الوسيط، بل وأيضا بين اثنين من البشر يحاولان التواصل في ما بينهما. وكما يقول الفيلسوف روبرت ألينسون إن «مهمة عبور الحدود ليست شيئا غير عادي بل هي شيء نفعله طول الوقت» (١٩٣٩: ٢). ويشدد غادامر بالمثل على أن التأويل ليس أداء بشريّا خاصّا بمناسبات أو هو إنجاز بطولي لاستخراج معنى لفهم ما غمض علينا بل هو أمر جوهري على نحو مطلق لوجودنا ذاته في العالم. وأكثر من هذا كما يؤكد

بن ـ أمي سكارفشتين «إن جماع مناقشاتنا سواء دفاعا عن أم ضد إمكان عقد فلسفة مقارنة تتضاءل أمام تاريخ الفكر. ذلك لأن الحقيقة هي أن الاتصالات التي تمت بالفعل وتأثيراتها إنما أفرزتها ثقافات ربما ساد افتراض أنها متنافرة» (١٩٧٨: ٣٥).

ومع هذا ربما نجد من لا يزال يدفع بأن التواصل مع ثقافات الشرق يمثل حالة خاصة، وأن حوار «الشرق ـ الغرب» يطرح مشكلات لا تثار حين يكون الاتصال مع رئيس المرء في العمل أو مع جار أو شريك له. ويمكن أن نتبين نظرة كهذه في كتابات غادامر نفسه التي تفيد أن كل تفاهم مؤسس على جذور في التراث، وأن تلاحم الآفاق الذي هو لب التفاهم التاريخي إنما ينبثق فقط من خلال تراث مشترك يكون واسطة بين الاثنين. وتأسيسا على هذا الرأي فإن الدمج المستهدف بين الماضي والحاضر ليس لنا أن نتصوره وكأنه فعالية ذاتية للمرء بل باعتباره محاولة ليضع المرء نفسه داخل سيرورة ثقافة ما (١٩٧٥: ٢٥٨). لكن، كما أشار البعض مرارا، فإن فكرة غادامر عن «التراث» ومعنى «الانتماء» إلى تراث ما عنده، هي أمور موضع تساؤل. مثال ذلك أن جورج هابرماس اتهم غادامر بتبني فكرة غير نقدية ومفرطة في بساطتها عن التراث، والتي من شأنها أن تعزز الجمود العقائدي والتسلط. ويحضنا هابفاس على تجاوز ما ذهب إليه غادامر، وذلك بالاعتراف بالانفتاح التاريخي والتعالي الذاتي لجميع التقاليد التراثية وبوجه أخص الأوروبية/الغربية (١٩٨٧: ١٦٥)، لكن على الرغم من تسليم غادامر بأننا «لا يمكن أبدا أن نكون أسرى أفق مغلق حقّا» (١٩٧٥: ٢٧١)، فإن الشيء غير الواضح دائما في كتاباته هو الدرجة التي أمكن عندها بشكل دائم وثابت التغلغل والتداخل على مدى التاريخ بين الشعوب وأفكارها. وليس واضحا كذلك حقيقة أن طرق التفكير الغربية عن التراث الأصلي لا تخص فقط ثقافات الآخر دون سواه، بل موجودة أيضا وبشكل متواتر في داخلنا وبيننا، نحن أيضا، حيث تبدو ثقافتنا نحن «غريبة وآخرية الطابع»، أي الانتماء بشدة وعمق إلى آخر (تيرنر ١٩٩٤: ١٠٣). وأخيرا فإن التراث الأوروبي ذاته هو حصاد هرمنيوطيقي داخل آفاق شديدة التنوع والتباين وقد حدث بينها تشابك وتفاعل متبادل بلغ درجة التلاحم إلى حد ما، وأنه يحتفظ إلى حد ما

بالهويات المستقلة لكل منها. واستطاع أن يلائم ويؤالف داخل ذاته جميع أنواع الثقافات مهما تباعدت أطرافها مع مصادر تتراوح ما بين القدس وحتى أثينا، ومن الصوفية حتى المنطق، ومن المثالية الميتافيزيقية وحتى العلم الوضعي، ومن أبجدية الكلت إلى الهندسة الأوروبية. وهذا هو ما عبر عنه ألينسون بقوله: «لم تكن الحدود الثقافية أبدا نقية لم تفسدها الحضارات» (١٩٨٩: ٥) [٣].

ونقرأ نقدا مباشرا أكثر لطريقة غادامر في استخدام فكرة التراث. وينبثق هذا النقد من السرد التاريخي لتفاعلات الشرق ـ الغرب الذي عرضناه في القسمين الرئيسيين من هذا الكتاب. وإن ما أرجو أن أكون حققته هو تقديم دحض مباشر لأي فكرة تفيد بأن الشرق والغرب يؤلفان تقاليد تراثية لا علاقة بين بعضها والبعض الآخر، مع تأكيد وجود نوع من «تلاحم الآفاق» قد تحقق على الرغم من كل ما طرأ عليه من نوبات اهتياج وتمزق بدءا من التطلعات التوسعية لكل من الإسكندر وأشوكا، حتى الحوار البوذي ـ المسيحي المعاصر [٤]. لذلك يتعين النظر إلى الاشتباك الهرمنيوطيقي بين الشعوب باعتباره ظاهرة كونية لا يمكن حصرها اصطناعا في تقاليد تراثية مغلقة دون بعضها، بل يجب أن نفهمها وكأن لها حدودها الممتدة بقدر امتداد الخبرة الإنسانية واللغة ذاتها. ومن ثم، ووفق هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء ليس من سبب يوجب قسرا ألا نطبق مفاهيم وأطر الفكر الهرمنيوطيقية عند غادامر على سياقات أوسع عبر ثقافية. ذلك لأنه، كما يوضح هابفاس، حتى إن كنا ننتمي إلى تراث أوروبي قابل للتحديد فإن هذا التراث ذاته تألف من «دمج» آفاق ثقافية مختلفة ـ إغريقية ورومانية وعبرية... إلخ. وإنه لهذا السبب لا حاجة إلى أن نعتبر ظواهر التفاهم وسوء التفاهم التي تحدث داخل تراث ما ظواهر مختلفة أساسا عن تلك التي نلتقيها حين نحاول تناول التقاليد التراثية الأخرى بالدراسة.

وكثيرا ما يجري طرح المشكلات المتعلقة بفكرة التراث في ضوء اللغة. وهناك من دفع أحيانا أن اللغات المختلفة تجسد صورا مختلفة للفهم. وهذه الفرضية، التي من شأنها أن تعزز أسباب قلقنا السابقة، تنزع إلى تقويض المحاولات التي هي من نوع التفاهم بين الثقافات التي نحن معنيون بها هنا. وجاءت الصياغة الكلاسيكية لهذه النظرة على يدي عالم الأنثروبولوجيا

بنيامين لي وورف (١٩٥٦)، إذ أكد وورث أن اللغة تحدد الإدراك والفكرة واستبق برأيه هذا ما ذهب إليه عالم الدراسات الصينية الفرنسي مارسيل غرانيه (١٩٣٤) الذي يرى أن الفوارق الأساسية بين اللغة الصينية واللغات الأوروبية تشي بفوارق أساسية في طرق التفكير. ورأينا آراء مماثلة تولدت عن التأملات الفلسفية لمفكرين كبار من مثل فتغنشتين وتوماس كوون. وصاغ كارل بوبر هذه النظرية في أقصى صورها تطرفا، إذ وصفها بأنها أسطورة الإطار - التي تعني استحالة ليس فقط الترجمة من لغة إلى أخرى بل حتى فهم رؤية أي إنسان آخر إلى العالم وهو يستخدم لغة أخرى. ونعود لنقول إن هذا رأي ينفي ذاته بوضوح، ذلك لأن الفرض لا يمكن بناؤه أصلا إلا على مسلمة تقضي بأننا في وضع يسمح بأن نقارن بين الطرق التي تبني بها اللغات المختلفة صورة العالم. بيد أن هذا الفرض في صيغته المعدلة يفيد في تذكيرنا بأن الفوارق الفلسفية العميقة، بما في ذلك التباينات الأساسية في كيفية تصور وفهم الناس للطبيعة وأفعال البشر والقيم، يمكن أن نلتقيها ونحن ننتقل من تراث لساني/ ثقافي إلى آخر. ومن ثم فإن الغرابة التي كثيرا ما تبدو واضحة في نظر الأوروبيين عندما يلتقون أفكارا شرقية يمكن ألا تكون أمارة على اختلاف كلي وشامل ولا حتى مرحلة على الطريق الذي يقودنا إلى الفهم الكامل بل هي على الأصح تعبير عن العملية التأويلية (الهرمنيوطيقية) الصعبة التي تنتقل عبرها الآفاق الثقافية لثقافتين صوب نوع من التآلف والملاءمة الأيديولوجية. ويمكن لهذه الاعتبارات أن تذكرنا بأن «تلاحم الآفاق» الذي تحدثنا عنه حديثا عابرا، ينطوي بالفعل على طائفة من التعاملات المتبادلة العسيرة والمحبطة في كثير من الأحيان. ومن ثم لا يكون حصادها بلوغ النهاية بل فقط مجرد إنجاز مرحلة على مدى درب ليس له نهاية نقف عندها [٥]. وقد يفيد أيضا في تذكيرنا بأن مثل هذه الاكتشافات دخلت الآن ضمن الخطاب الفلسفي الرئيسي كما يفيد بأن مسألة تفاهم الشرق - الغرب تتجذب أكثر فأكثر ضمن الحوارات الإبيستمولوجية الراهنة [٦].

وواضح أن هذا النوع من النسبوية الذي تفيد به هذه التأملات له تأثيراته على فهمنا للترجمة. ويمكن أن تحتل المشكلة بؤرة الاهتمام بالإشارة إلى فرضية عدم تحدد الترجمة المقترنة باسم عالم المنطق الأمريكي دبليو. في.

أو كواين، إذ إنه في قلب أي محاولة للترجمة من لغة إلى أخرى تثوي حالة من عدم التحدد التي تتصف بأنها راديكالية ولا مفر منها. وذلك لأننا لا نملك أي وجهة نظر خارج اللغة تكون أساسا للحكم على ملاءمتها وكفايتها. ويستثير هذا بوضوح عددا من المسائل الملحة عندما نفكر في التواصل بين الشرق والغرب، ذلك لأن هذا التواصل اعتمد طوال القرون الأربعة الماضية على ترجمة النصوص الشرقية إلى لغات أوروبية. وأعود لأقول إن هذه الفرضية في أكثر صورها صراحة ووضوحا تكاد تنفي نفسها ذاتيا. لكن إذا طرحنا جانبا الألغاز الفلسفية فإنها تفيد في تذكيرنا من جديد بالحاجة إلى تطبيق الحكمة الهرمنيوطيقية عن الانعكاسية الذاتية النقدية، عندما نعكف على الترجمة عبر تقسيمات ثقافية ولسانية واسعة. والجدير ذكره أنه حتى في الأيام الأولى للبعثة التبشيرية الجيزويتية إلى الصين دارت حوارات صعبة وقاسية في شأن الترجمة الملائمة لكلمة «الرب». ومنذ أوقات أقرب عهدا بنا الآن سببت مفاهيم من مثل «العقل» و«الروح» و«الطاو» و«كارما» مشكلات واضحة. ونجد في هذا الصدد عالم الدراسات البوذية هربرت غونتر في مناقشة للتأويل الغربي لبوذية التانترا يحذرنا من أن اللغة بعامة «أداة خادعة»، وأننا دائما عندما نترجم نصوصا سنجد أنفسنا إزاء سؤال عما إذا كان كُتَّاب النصوص الأصلية كانوا يعنون بالفعل ما نقوله نحن نفسه بهذه الكلمات التي تبدو معانيها لنا نحن غير واضحة تماما (غونتر ١٩٨٩: ٣٧، ٣٨). ونجد مثالا معتدلا لمثل هذه المشكلات في الطبعة الجديدة من «كتاب التبت عن التحرر العظيم» حيث يعلق المترجم جون رينولدز ساخرا من أن الإصدارات الأولى ترجمة إيفانز ـ وينتز معيبة إلى درجة أن يونغ الذي كتب «تعليقه النفسي» على هذه الطبعة «لم يجد طريقة ليعرِّف ما هو بالضبط الذي يتحدث عنه النص التيبتي» (١٩٨٩: ١٠٨).

وليس لنا أن ندهش، بالنظر إلى هذه المشكلات، لوجود تباينات واسعة بين ترجمات المتون الشرقية الكلاسيكية. ونجد مثالا واضحا على ذلك في كتاب «طاو تي شنغ»، الذي خضع لترجمات عدة، ومن ثم إلى تأويلات متباينة مثيرة للحيرة. وإن جزءا من المشكلة هنا أن الترجمات ليست محايدة أيديولوجيا بل صاغتها خلفية المترجم ونظرته العامة. مثال ذلك أن ترجمات لأعمال هندوسية وبوذية ترجمها غالبا في القرن التاسع عشر

مترجمون نشأوا في كنف خلفية للكانطية الجديدة المثالية أو لفقه الإلهيات المسيحي، ومن ثم تشكل عملهم، لاشعوريا في الغالب، وفقا لخلفية كل مترجم. ولعل خير مثال على الخلفية الأولى ماكس موللر الذي ترجم إلى الإنجليزية كتاب كانط «نقد العقل الخالص» قبل الشروع في ترجمة نصوص سنسكريتية، ونلحظ أن ترجمة المتون الشرقية في مطلع القرن العشرين تأثرت أحيانا، كما هي الحال في ترجمات إيفانز ـ وينتز، بالمعتقدات الثيوصوفية للمترجم، كما تأثرت ترجمة جيمس ليغ وريتشارد ويلهلم لكتاب «الآي شنغ» بخلفياتهم التبشيرية المسيحية. وثمة مشكلة أخرى هي أن الكثير من النصوص الواردة هنا إن لم تكن مثيرة للحيرة فإنها غالبا ما تثير الشك وتقوض عن عمد الوظائف التقليدية للغة، ونراها صيغت في صياغات لغوية ـ يمكن أن نسميها صياغات شعرية ـ غالبا ما تسخر من مناهجنا المعيارية للترجمة والتأويل (٧).

وإذا حدث أن أغرتنا اعتبارات كهذه بالعودة إلى موقف أكثر مغالاة في الشك فإننا نكون حينئذ في حاجة إلى أن نعود لنذكر أنفسنا بأن عمل المترجم ما هو إلا صيغة أكثر قبولا من حيث الشكل المعتمد للبنية الهرمنيوطيقية الكلية للتواصل البشري. وكما أكدنا في السابق فإن الناس تجتاز الحدود المفاهيمية والثقافية واللسانية ليس فقط عندما يصوغون نصا أجنبيا بلغة خاصة بهم، بل أيضا كلما قرأوا كتابا أو استمعوا إلى محاضرة أو شاركوا في مناقشة من أبسط المناقشات وأكثرها ابتذالا، وذلك لأن كل عمل تواصلي يتضمن قدرا من فك غموض الشفرة مع التأويل، لذلك فإن المترجم حتى إن لم يفارقه إدراكه المؤرق بوجود مسافة تفصله ثقافيا وتاريخيا عن النص الأصلي فإنه، كما يقول غادامر «يبذل بعض الجهد لفهم الآخر أثناء المحادثة، ومن ثم فإن كل مترجم شارك في ما نعتبره «حالة مفرطة من الصعوبة الهرمنيوطيقية»، أي من الاغتراب والتغلب عليه (١٩٧٥: ٣٤٨، ٣٤٩). ونلحظ أن المشكلات الفلسفية الأساسية تكاد تكون واحدة على مدى نطاق التواصل بكل أطيافه، وهو ما يعني أن ما تقضي به حجة كواين عن الترجمة يمكن تطبيقه بالتساوي داخل الثقافات والتقاليد التراثية وكذا وبالقدر نفسه فيما بينها (٨).

إسقاط الرؤى الذاتية عبر الحدود

ونحن، حتى إذا افترضنا النجاح في إنقاذ الخطاب الاستشراقي من بين فكي النسبوية، سنظل في حاجة إلى التصدي للاعتراض المشترك الذي يقضي بأن المترجمين الغربيين كانوا عمليا دون مستوى الكفاءة اللازمة في محاولاتهم لاجتياز الحدود الثقافية، وأخفقوا دائما في الاعتراف بالحاجة إلى وضع نماذج الفكر الشرقي في سياقاتها الأصلية وإلى أن نفهمها في ضوء شروطها الخاصة. ويمكن القول في عبارة واحدة وفق هذا النوع من الاتهام أنهم لاءموا الأفكار الشرقية بأن أسقطوا عليها المقولات والمسلمات والاهتمامات الغربية، وأن الغرب أصبح بشكل عام «نوعا من الحيوانات القارتة التي تقتات على كل شيء، وتلتهم جميع الثقافات الأخرى» (رورتي ١٩٩٢: ٥٨٨). والجدير ذكره أن إدوارد سعيد في أواخر السبعينيات عبر بوضوح عن هموم من هذا النوع، كما عبر عنها في الوقت نفسه هارفي كوكس الذي دفع بأن الشرق لم يعد أكثر من «أسطورة تثوي في رؤوس الغربيين، وشاشة ملائمة يسقط عليها الغرب صورا معكوسة لمظاهر النقص عنده» (١٩٧٧: ١٤٩). وأصبح مألوفا في السنوات الأخيرة أن نتحدث عن «الشرق» باعتباره خلقا أو افتراضا ذهنيا غربيا وكأنه مؤلف من خطاب غربي وليس حقيقة قائمة وموجودة مستقلة. وتصبح اللغة ذاتها، حسب هذه النظرة، أداة لاشعورية لإسقاط المسلمات والقيم الغربية. وتنبثق هنا مسائل خطيرة على سبيل المثال نتيجة استخدام مصطلحات تصنيفية مثل «الشرق» و«الدين» و«الهندوسية» المستخدمة في الغالب من دون تأمل كافٍ لحقيقة أن مثل هذه المصطلحات نابعة من نمط خاص للتفكير الغربي. ويمكن القول للسبب نفسه أن جهود نقل التعاليم البوذية إلى الأطر المفاهيمية للعلاج النفسي الغربي، وللطاوية في أطر الإيكولوجيا الحديثة، وكذلك نقل أطر فلسفة مادهياماكا(*) في ضوء الفلسفة اللسانية من شأنه ألا يفضي إلى تجسير بل إلى اتساع للهوة التي تفصل بين الشرق والغرب. ونجد عند مستوى أدق الاستراتيجيات الانتقائية غير المفصح عنها إلى حد كبير، والتي أدت، تأسيسا على نموذج

(*) فلسفة مادهياماكا Madhyamaka: فلسفة الطريق الوسط في البوذية، وهي الفلسفة المحورية في التراث الثقافي لبوذية ماهايانا، وتعنى بطبيعة الظواهر. وطور هذه الفلسفة الفيلسوف البوذي ناغارجونا في التبت في القرن الثاني الميلادي. والمسار الثاني الرئيسي لفلسفة بوذية ماهايانا اسمه يوغاكارا Yogacara [المترجم].

التقاليد الإنسانية والمسيحية الغربية، إلى إضفاء امتياز وطابع كنسي معتمد على طائفة من المتون الآسيوية «الكلاسيكية»، وتهميش الممارسات «الخرافية» و«الفاسدة» من مثل القول بتعدد الآلهة وتقديس «الأوثان» وكذا الأساطير الشعبية والرؤى «الكوزمولوجية» الخاصة بأصل ونواميس الكون [٩]. صفوة القول إن طرق تفكير كاملة من المصادر غير الأوروبية جرت إعادة بنائها وصياغتها بدرجة أو بأخرى داخل ماكينة أنماط التصور الغربي. وعبر عن هذا النهج بطريقة نقدية صريحة أحد النقاد إذ قال: «أصبح لزاما عرض الفكر الآسيوي في صورة وضعية وقتما تكون الوضعية هي موضة العصر، أو في صورة وجودية لأولئك الذين يكبرون الوجودية، أو في صورة علمية اليوم إذا كانت هذه تنطوي على أي شيء ذي قيمة (جونز ١٩٨٦: ١٧٢).

وسيتطور هذا النوع من الاعتراض ليصبح ادعاء بأن الاستشراق أخفق في أن يرقى إلى مستوى المثل العليا الهرمنيوطيقية الرفيعة التي حددها غادامر الذي يشدد بنبرة تفاؤل على أن «المرء إذ يحاول فهم نص ما يكون مهيأ له ليقول له شيئا ما». وأضاف أن الشيء المهم أن «يحذر المرء انحيازه هو، حتى يكشف النص عن نفسه بكل جدته وبذا يكون بالإمكان إثبات صدقه مقابل المعاني المسبقة التي لدى المرء» (١٩٧٥: ٢٣٨). ترى هل ثمة أي بينة على أن المستشرقين كانوا مهيأين لأن يدعوا النصوص المستمدة من التراث الديني والفلسفي الشرقي تتحدث عن نفسها وبنفسها إليهم؟ وسبق أن رأينا المرة تلو الأخرى في الجزء الأول من هذا الكتاب أن الباحثين والفلاسفة وعلماء الإلهيات وعلماء النفس الغربيين لم يهلهلوا فقط النصوص الشرقية بأن أخرجوها من سياقاتها الدينية والثقافية، بل عمدوا أيضا إلى إعادة وضعها وملاءمتها داخل أطر الخطاب الغربي. وأدى هذا حتما إلى تبسيطها على نحو مخل وتشويهها [١٠]. ويقول إريك شارب معلقا: «التراث الغربي لتأويل هرمنيوطيقا بهاغافاد غيتا كان يعوزه تماما الاهتمام بتقدير العالم الهندوسي نفسه لفلسفته هو غيتا» (١٩٨٥: ٨). ونقرأ أيضا غاي إيتون في اتهامه إذ يقول: «اختلس هكسلي (في كتاب الفلسفة الدائمة) توافه من مذاهب مختلفة من دون اعتبار لسياقها، وهي العناصر التي رأى أنها تدعم موقفه من الحياة» (١٩٤٩: ١٨٢). ويوجز ما عرضناه الآن ما قد يبدو لكثيرين عيبا شائعا شاب الاستشراق.

وتبدو مجموعة الأعراض هذه واضحة حتى حين تبدو الحوافز الواعية لدى العناصر صاحبة الشأن من أسمى الحوافز. وها هو سي.إيه مور ومشروعه لـ «التوفيق» بين الفكرين الشرقي والغربي أو بين أديان الشرق والغرب داخل جميعة أوسع نطاقا وأكثر شمولا. نلحظ أن دافعه إلى مشروعه ليس سوى رغبة منه في إنقاذ العالم من كارثة سياسية وروحية. ولكن نجد من يؤكد أنه في سعيه الحثيث وصولا إلى هذا الهدف القيم أخفق هو وشركاؤه من أصحاب النظرة العالمية في تأمل الجهد الذي يحمل الخصائص الأوروبية لتأليف وإبداع المشروع، خاصة مصدره الماثل في التفكير التنويري. وقد نجد من يمضي إلى أبعد من ذلك ويتفق مع ليروي رونر في أن نشأة الميل إلى النظرة الكونية إنما «جاءت يسيرة لدى أولئك الذين لديهم بنية ذهنية صاغتها سياسة النزعة الاستعمارية الغربية»، وأن مثل هذا التفكير الذي هو أبعد ما يكون عن العالمية الأصيلة، إنما يمثل الرؤى القبلية «للذكر الغربي الأبيض المهيمن» (من ماركس وأميس ١٩٩٥ : ٩١). وأكثر من هذا أننا نجد الدليل على توافر الرغبة في توجيه ومعالجة الأفكار الأجنبية لخدمة أغراض صيغت محليا، وذلك في حالة «الدين المقارن» و«الفلسفة المقارنة» التي تبدو في ظاهرها أكثر حيادية وانفتاحا من مشروع مور ورفاقه في هاواي. ويبدي رايموندو بانيكار، على سبيل المثال، قلقه لأن «الدراسات المقارنة لا تزال رائجة اليوم لأنها تنتمي إلى الاندفاع في اتجاه إضفاء صبغة عالمية وهي الخاصية المميزة للثقافة الغربية». ونقرأ اعتراضات مماثلة أثيرت ضد الذين عمدوا بحسن نية كاملة إلى إعادة صياغة التعاليم الآسيوية ضمن أنماط تبشيرية غير آسيوية على نحو ما نرى في كتاب بول كاروس بعنوان «إنجيل بوذا» (الذي صدر لأول مرة عام ١٨٩٤)، وكذلك في كتاب دافيد غودارد «الكتاب المقدس البوذي» (صدرت أول طبعة له عام ١٩٣٦) [١١].

وأكثر من هذا أنه حتى الدراسات الأكاديمية التي يغلب عليها الطابع العلمي أكثر لم تفلت من هذا النوع من النقد. إن تطوير مناهج بحث أكثر دقة وتنظيما في القرنين التاسع عشر والعشرين ساعد يقينا على نزع المصداقية العلمية عن بعض التشوهات والتخييلات الصارخة، وزودنا بأدوات متقدمة للترجمة والتأويل، لكن على الرغم من هذا كان حتما على الباحثين أن يسقطوا اهتماماتهم وانحيازاتهم الشخصية وكذا اهتمامات

وانحيازات الثقافات التي نشأوا فيها على موضوعات بحوثهم. ويؤكد عالم الدراسات الصينية برنارد فور أنه على الرغم من الانتقادات الموجهة إلى الاستشراق، وعلى الرغم من محاولات الباحثين التحرر من المواقف والانحيازات التي سادت في السابق إلا أننا «نخطئ إذا اعتقدنا أن شيئا كثيرا قد تغير. إذ نجد في جميع الأحوال أن الآخر شرقيا كان أم بدائيا صيغ في صورة كاريكاتيرية أو مثالية، ونجد تماثل المقدمات الاستشراقية والمحورية العرقية الخاصة بالخطاب الغربي (١٩٩٣: ٦). وإذا عدنا بأنظارنا إلى الماضي وقت الخلافات التي شهدتها أوروبا في القرن التاسع عشر في شأن فكرة «نيرفانا» يوضح غاي ويلبورن، في اتساق مع النهج السابق نفسه، أن الباحثين صاغوا تأويلاتهم بحيث تتوافق إلى درجة كبيرة مع انحيازاتهم الأيديولوجية، ومن ثم لابد من أن نراها وكأنها في النهاية لا ترتكز فقط على اعتبارات فلسفية ونقدية تاريخية، بل أنها وفي كل مثال منها تعكس الالتزام الشخصي للباحث كفرد» (١٩٦٨: المقدمة). وهكذا على سبيل المثال كانت حال هيرمان أولدنبرغ، أحد العلماء الرواد المختصين في الدراسات الهندية وقتذاك، إذ كان الشك في الميتافيزيقا وفقا للكانطية الجديدة هو الحافز له في القسط الأكبر من أبحاثه. وكذلك الحكم الذي قضى به المستشرق الفرنسي بارتيليمي سانت هيلير «دعمه بالتزامه العميق وواسع الاطلاع» إزاء مبادئ دينية وفلسفة بعينها (المرجع نفسه: ٢٠٨ و٧٦). ونجد على مستوى يندرج أكثر في السياسة مثالا لما سمي الدعم «العلمي» الذي قدمه علماء الدراسات الهندية الألمان لقضية النازي. وهذه مسألة استثنائية غريبة سوف نعود إليها ثانية في هذا الفصل [١٢].

وهنا تكون آراء غادامر وثيقة الصلة بموضوعنا، إذ يرى أن نزوع الإنسان إلى إسقاط رؤاه على عملية الفهم عنصر جوهري في العملية الهرمنيوطيقية: «إن المرء إذ يحاول فهم نص ما إنما يقوم دائما بعملية إسقاط» (١٩٧٥: ٢٣٦). بيد أن كل تأويل يشتمل ضمنا على عملية تجري من خلالها دراسة النص وتفحصه، فالجملة نستمع إليها، والعمل الفني نتفحصه مليّا ويستوعب المؤول أيا منهما ضمن أفقه المفاهيمي ويصوغ ما استوعبه تأسيسا على الاهتمامات والإلزامات الجارية. وتحدث عملية تفاعل فيما بين السياقين حيث تنعكس الكتابات الأجنبية وتصاغ ثانية من

داخل الآفاق السياقية المحلية. ويعبر عن هذا عالم الدراسات الصينية إيه. سي. غراهام، إذ يقول: «نحن مثل الصينيين يشغلنا فكر الآخر ونشتبك معه فقط عندما نربطه بمشكلاتنا نحن» (١٩٨٩: المقدمة). وتتضمن العملية الهرمنيوطيقية زيادة على ذلك قدرا من التبادلية وتبدأ بالضرورة بالمقولات الخاصة بالمرء نفسه. لكنها على الرغم من ذلك تفضي - على الأرجح - إلى ترجمتها في أثناء عملية التلاقي: «يبدأ التأويل بمفاهيم مسبقة لتحل محلها مفاهيم أكثر ملاءمة» (المرجع نفسه: ٢٣٦). وليس هذا جزءا عرضيا أو عابرا من عملية التأويل، بل إنه جوهر طبيعتها، إذ من المستحيل منطقيا على المؤول الملتزم نهجا هرمنيوطيقيّا أن يعكف على مثل هذا الموضوع النصي من دون هذا الفرض المسبق، أو أن يتخيل أن معنى النص يمكن أن يكون «ماثلا» للمؤول دون تدخل أي عامل وسيط. فضلا على هذا ليس ثمة ما نسميه «جوهر» أي معنى ماثلا في مكان ما داخل وعاء محكم الغلق من لغات وثقافات أجنبية. إن المعنى - وفق ما يقول غادامر - هو دائما نتاج عملية تفاعلية تجري بين قطبين أو أكثر قد يكونان قريبين جدا أحدهما من الآخر أحيانا أو متباعدين أحيانا أخرى. وإن التوتر الحادث بين هذه الأقطاب هو - تحديدا - الذي يجعل الفهم ممكنا. «أن نؤول يعني - تحديدا - أن نستخدم مفاهيمنا نحن المسبقة، بحيث نستطيع أن نجعل معنى النص يفصح عن نفسه حقيقة لنا». وهذه عملية رأى غادامر أنها تطبيق نموذجي وفقا لنموذج بنية المحادثة على أساس السؤال والجواب وليس نموذج الاستبصار الحدسي أو التلقي السلبي (المرجع نفسه: ٣٥٨) [١٣].

ونجد للمرة الثانية في المواقف من البوذية مثالا مفيدا لهذه العملية التأويلية الدينامية. ونعرف أنه في القرن التاسع عشر ساد إطاران رئيسيان للتأويل، أحدهما يرى البوذية في صورة شديدة التشاؤم بينما الثاني يراها في صورة عقلانية علمية. وثارت شكوك وتساؤلات في القرن العشرين في شأن هذين المنظورين وأُبدلت بهما تأويلات أكثر تفاؤلا وإيجابية وتؤكد على الخصائص الروحية دون العقلية للبوذية. وحدث خلال هذه الفترة ذاتها، كما لاحظنا قبلا، تحول من التقليد التأويلي الذي تغلب عليه الرؤية الكانطية في ما يتعلق بتأويل الفلسفة الهندية إلى تقليد يستلهم الفلسفة اللغوية. وواضح أن هذا التحول وثيق الصلة بالتغير الراديكالي الذي حدث في الأسلوب

الفلسفي الغربي وأصبحت له السيادة خلال هذا القرن (١٤). لكن من العسير في الوقت نفسه الدفع بأننا، بالمقارنة بالقرن التاسع عشر، قد بلغنا الآن مستوى التأويل «الصحيح». وها هو توماس ميرتون يشكو من «الغواية التي لا تقاوم من أجل التفكير في بوذية زن في ضوء الأفلاطونية المحدثة أو باعتبارها مذهبا للنزعة الواحدية الحلولية» (١٩٦١: ١٤). وواضح أن هذه شكوى غير مفهومة فعلا وإن كان هذا لا يعني أن علينا أن نحاول فهم زن دون الاستعانة بأي مفاهيم غربية أيا كانت ـ بما في ذلك المفاهيم التي يذكرها. وحقيقة الأمر أن أحد التطورات التي شهدتها هذه الفترة هي زيادة الوعي المنهجي في البحث، وزيادة درجة الحساسية الهرمنيوطيقية التي لم تشجعنا فقط على تأمل الأسئلة والمسلمات الموجودة ضمنا في جهودنا الهرمنيوطيقية، بل دفعتنا أيضا إلى تأمل حقيقة أن تأويلاتنا نحن الراهنة ليس لها أن تدعي أنها بلغت الغاية والنهاية ولا أنها الصواب والقول الفصل. علاوة على هذا لنا أن نستنتج من هذا المثال أن الترجمات القاصرة للبوذية التي تمت في الماضي ليست مجرد أخطاء كان من المستحسن تجنبها، بل كانت دورات ضرورية ومبشرة للعجلة الهرمنيوطيقية.

العنصرية

هل لنا بعد كل هذا أن نواصل الحديث عن «حوار» بين الشرق والغرب بهذه الشروط الهرمنيوطيقية من دون التصدي ببسالة للآثار الاجتماعية والسياسية لهذا العالم الخاص من الخطاب؟ يرى بعض النقاد أن شعار غادامر الذي يحمل اسم هرمنيوطيقا يتضمن نظرية استسلامية للتاريخ. ويتهمه جي. كابوتو بأنه يصوغ نظرية عن التراث تبدو «خالية من عين نيتشه المرتابة، ولا تتصدى ببسالة لقدرتها على القمع» (١٩٨٧: ١١٢). والحقيقة أن خطة العمل الاستشراقية المرتكزة على المحورية الأوروبية والتي عرضناها بشكل توثيقي في الأجزاء الوسطى من هذا الكتاب تلزمنا بأن ننظر إلى الاستشراق «بعيني نيتشه المرتابتين» وأن نهيئ إمكانا لأن تكون هذه الأنشطة التي تبدو حميدة قد ساعدت على صوغ ورواج مظان الوهن الثقافي. ونجد من بين أوضح وأبغض مظاهر العنف هذه المواقف العنصرية ومعاداة السامية، وأفكار وحركات فاشية وثيقة الصلة. نعم،

كانت المواقف العنصرية يقينا قسمة شائعة يتسم بها ارتباط الغرب التاريخي بالشرق. وقد يكون من المبالغة أن نقول «إن كل أوروبي كان في كل ما يقوله عن الشرق... عنصريا وإمبرياليا بل ويلتزم موقفا ينبني على المحورية العرقية بشكل كامل» (إدوارد سعيد ١٩٨٥: ٢٠٤). ولكن في منتصف وأواخر القرن التاسع عشر تنامت ثقافة عنصرية في أوروبا موجهة، من بين وجهات أخرى، إلى الصين والهند قرين مد صاعد لمعاداة السامية الذي كانت له نتائج كارثية خلال القرن التالي وأقحم كل مسألة أوروبا ومن تسميه «الآخر» في حوار غاضب مثير [١٥]. ولكن كيف ترتبط هذه المرحلة الأليمة من التاريخ بالاستشراق؟ يقينا إن جماع سيرة الاستشراق ـ بالمعنى الذي استخدمناه في هذا الكتاب للمصطلح ـ كانت أساسا سيرة تتصف بالإرادة الحسنة تجاه ثقافات وحضارات الشرق وعلى خلاف مع الأوضاع والنزعات الوطنية المفرطة والإمبريالية والعنصرية. فهل لنا إذن ومن دون جلبة أن نطرح مثل هذه الأسئلة باعتبارها غير ذات صلة بأغراضنا الراهنة؟

تبدو هذه الإجابة الخاطفة في ظاهرها إجابة مبررة، ذلك لأن المستشرقين منذ فترة التنوير فصاعدا عملوا من نواح كثيرة على تشجيع المواقف الداعية إلى التفاهم والتسامح فيما بين الثقافات، وإلى تمجيد المتون المقدسة القديمة وديانات الشرق. وكثيرا ما حدث هذا في تعارض مع سلوك القمع والغطرسة من جانب القوى الاستعمارية. بيد أننا حتى وإن طرحنا جانبا المواقف السلوكية المتعالية التي استمرت في الكتابات الاستشراقية الشعبية نجد جانبا آخر مهما للقصة. أولا أشار بعض النقاد إلى أن هذه الرؤية التي تضع المتون القديمة في مرتبة مثالية جدّا أبعد ما تكون عن خلق رابطة من التكافؤ والمساواة مع شعوب الشرق، أفضت إلى نتيجة تمثلت في الحط من قدر أبناء الثقافات الشرقية المعاصرة واختلاق مبرر لاستغلالهم التجاري والسياسي عن طريق عرضهم في صورة من هم أدنى مستوى من الأوروبيين المحدثين [١٦]. زد على هذا أنه سواء صح أم لم يصح وصف خلق هذه المواقف على نحو مقبول عقلا بأنها مواقف عنصرية فاعلة أو صريحة، فإن الشيء الذي لا اختلاف عليه هو أن الاستشراق صاغ أحيانا في الممارسة روابط مع النزعة العنصرية. كذلك

فإن الطريقة التي أثر بها الاستشراق في الشرق في سجالات غربية محددة أدت أحيانا إلى استغلاله لأغراض تمييزية عنصرية. إن أهم نقطة اتصال في القرن التاسع عشر حدثت وقتما كانت النزعة العنصرية الوليدة آنذاك في صورة خطاب فكري واضح محدد يمكن النظر إليها باعتبار أنها أسست روابط وثيقة مع عدد من تجليات الاستشراق. لقد كانت لكليهما جذور في الحركة الرومانسية، كما يمكن تحديد بذور معاداة السامية في كتابات المستشرقين الرومانسيين من أمثال هيردر وشليغل وشوبنهاور. وسبق أن رأينا كيف استثمر فريدريتش شليغل أفكارا كان أول من ألمح إليها وليام جونز. وقدم شليغل إسهاما مهمّا لصياغة مفهوم الجنس الآري مع الفصل التام بين عائلة اللغات الهندو ـ أوروبية وبين العائلات اللغوية الأخرى. وقرن هذا التمييز بتمييز عنصري. ونعرف أن شوبنهاور كانت له صلة وثيقة بالفلسفات الهندية لا تقل عن صلة شليغل بها ومتهم تحديدا بتطوير مواقف ممالئة للعنصرية ومعادية للسامية. بيد أننا دفعنا في السابق أن أيا من هذين المفكرين لا يمكن اتهامه جازمين بالعنصرية أو معاداة السامية: إن شليغل لم يبذل أي محاولة صريحة للحط من قدر الجنس اليهودي عن طريق مقارنته بالجنس الهندو ـ أوروبي. ولم يكن الشعب اليهودي عند شوبنهاور موضوع عدائه بل المذاهب اليهودية الخاصة بالإلهيات التي قارن بينها وبين تعاليم البوذية مقارنة ليست لمصلحتها [١٧]. لكن إذا كان الربط بين الاستشراق، منذ بداية فترة التنوير فصاعدا، وبين النقد المتطرف للتراث الديني اليهودي وعلاقته بالحضارة الغربية لا يعني ضمنا وجود أي رابطة بين الاستشراق ومعاداة السامية إلا أن بالإمكان القول إنه، في إطار ظروف تاريخية، هيأ الإمكان لتمهيد الطريق للربط بين الاثنين.

الجدير ذكره أن هذه الوقفة القصيرة بين الرسالة المنطقية والعملية نراها واضحة في حالة المستشرق ماكس موللر الذي كان أول من صاغ نظرية كاملة عن عائلة اللغات الآرية في محاضرات له ألقاها في أكسفورد فيما بين عامي ١٨٥٩ و١٩٦١، بدا في هذه المحاضرات حريصا على إنكار أي دلالات عنصرية، مؤكدا أن صفة آري في اللغة العلمية غير قابلة للتطبيق على السلالة، ونحن إذا ما تحدثنا أصلا عن سلالة آرية فيجب أن نعرف أن هذا

لا يعني أكثر من اللغة الآرية (الاقتباس من شودهوري ١٩٧٤: ٣١٤)، لكن مع هذا لا نستطيع أن ننكر أن أفكاره في موازاة عرضه للعوامل اليهودية والعوامل الهندية باعتبارهما طرفين متقابلين في الإرث الأوروبي ساعد على صوغ إطار مفاهيمي ثبت أنه حاسم فيما حدث بعد ذلك من صوغ خطاب عنصري ومعادٍ للسامية في صراحة ووضوح. ويرى عالم الدراسات الهندية شيلدون بولوك أن المطابقة بين الشعب الألماني والشعوب الهندو ـ أوروبية لعبت دورا مهمّا في بحث ألمانيا الرومانسي عن تعريف لذاتها، وأدى إلى الفصل بين السلالات الهندوجرمانية والسلالات السامية، وكذا إلى تأكيد تفوق العنصر الآري. ويشير بولوك إلى هذه العملية باعتبارها «استعمارا داخليا لأوروبا» والتي يرى فيها الاستشراق وقد اتجه «إلى داخل أوروبا ذاتها وليس إلى الخارج، حيث مستعمرات أوروبا، كما اتجه إلى صوغ مفهوم جوهر ألماني تاريخي مع تحديد موقع ألمانيا في تحديد مصير أوروبا». ويقتبس هنا حديث هوستون ستيوارت شامبرلين الممالئ للفاشية، والذي قال فيه «إن علم الدراسات الهندية يجب أن يساعدنا على تثبيت استبصاراتنا بوضوح أكثر على أهداف ثقافتنا. إن مهمة إنسانية عظمى ملقاة على عاتقنا وعلينا إنجازها. وهذا هو ما ندعو الهند الآرية إليه» (بريكنريدج وفان دير فير ١٩٩٣: ٨٣، ٨٦).

وظهر عدد من الدعاة للمبادئ العنصرية في القرن التاسع عشر عززوا تصور وجود علاقة تكاملية بين الاستشراق والنزعة العنصرية. ونذكر من بين هؤلاء رينان ولوبون وكذا العديد من الشخصيات الأخرى الذين شاركوا في صوغ المواقف العنصرية من مثل بوب وبويتشر ـ لاغارد، وأيضا بطبيعة الحال فاغنر، والجميع مرتبطون بالاستشراق. وأفصح بوضوح كامل الديبلوماسي والمؤرخ الفرنسي جي.إيه غوبينو (١٨١٦ ـ ١٨٨٢) في كتاباته عن المبادئ العنصرية والمعادية للسامية. ويتميز غوبينو باطلاعه الواسع على اللغات الشرقية واستعان كثيرا بالمراجع الاستشراقية من أجل صوغ آرائه العنصرية. وحذا في كتاباته حذو كل من فولتير وشوبنهاور للتأكيد على دين أوروبا الثقافي للشرق. وصاغ تأسيسا على فكر هيردر وشليغل، بل وتجاوزهما، فكرته عن الجنس الآري المتفوق وهي الفكرة التي انبثقت منها عبارة الشعوب الهندية والجرمانية. وعمد إلى تمجيد الآريين البيض

في الهند، ورأى في نظام الطوائف وسيلة للحفاظ على نقاء العنصر، وهو الضامن لبقاء الهند بعد التحرر من السيطرة البريطانية. لكنه في الوقت نفسه أعلن أن «السلالات السوداء» بما في ذلك سلالات الهند القديمة قبل الآري أدنى مستوى من الجنس الأوروبي. وأكد تفوق الجنس الآري الأبيض الذي غزا شبه القارة الهندية على سكانها الأصليين، لكنه رأى في الوقت نفسه أن الشعوب الهندية شعوب منحطة في حقيقتها ومن ثم أدنى مستوى، وخليط من سكان آريين وأصليين. وأعرب فضلا على ذلك عن آراء تنطوي على الازدراء هي نموذج لما كان سائدا يومذاك في ما يتعلق بالشعب الصيني «ضعيف القوة البدنية والميال إلى البلادة.. والضعة.. ولديه فهم كاف وساذج لما هو ليس بالرفيع ولا بالعميق جدا» (الاقتباس من برنال ١٩٨٧: ٢٤٠).

وأيا كان الأمر، علينا أن نتذكر أن الاعتقاد بعدم المساواة بين السلالات باعتباره ـ كما قيل ـ حقيقة «علمية» كان رائجا وسط مثقفي هذه الفترة. وأكثر من هذا أن النزعة العنصرية ومعاداة السامية في القرن التاسع عشر كانتا مسألة هجين وشديدة التعقيد وبمنزلة «أيديولوجيا إزالة» كما كان يسميها المؤرخ جورج موس. ذلك لأنها اشتملت على أفكار متباينة حتى أنها تضمنت أفكارا مثل الاشتراكية القديمة والمسيحية التقليدية اللتين بدتا في ظاهرهما متنافرتين معها» (١٩٨١: المقدمة). ولعل من أهم هذه «الأفكار الخليط» الفكر الشعبي، وهو مزيج من نظريات مقتبسة من هيردر والرومانسيين والتي تؤكد الهوية العرقية والثقافية المشتركة بين الشعوب الجرمانية، وكذا أفكار وثيقة الصلة عن «الأرض والدم». واقترنت آراء معادية للسامية أيضا بأزمة العقيدة المسيحية والاعتقاد المصاحب لها بأن اليهود شعب غير روحاني وينظر إليهم الناس باعتبارهم مستسلمين للنظرة المادية السائدة في العصر. وارتبط اليهود أيضا برد الفعل ضد التصنيع والتحديث اللذين اقترنا بتحرير وعلمنة الشعب اليهودي في أوروبا الغربية. وإذا لم يغب عن ذهننا أن الاستشراق أيضا بدا عند كثيرين رد فعل ضد كل من المسيحية وبعض الاتجاهات العقلانية الطامحة إلى الهيمنة، فلن يبدو غريبا أن نجد أرضا مشتركة بينها وبين النزعة العنصرية. وواضح أن الاستشراق في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع

العشرين وقع أحيانا أسير الخطاب العنصري الوليد، ومن ثم كان أداة دعم له. ونشأت شبكة فريدة من نقاط الالتقاء الأيديولوجية كانت بمنزلة قسمة مميزة للفكر الأوروبي آنذاك، وتضمنت من بين مسائل أخرى السلالة وتحسين النسل والقومية والنزعة الطبيعية والتطورية والإيمان بالقوى الخارقة والقدرة على إخضاعها، وتستجيب جميعها لحالة «الحمى المتقدة» التي استبدت بأوروبا. وتداخلت عناصر هذه الشبكة وتعقدت معا بحيث تبدو لنا الآن إذا ما رجعنا بأنظارنا إلى الماضي أشبه بسلسلة من التداعيات غير المحتملة والعارضة. ولهذا نخطئ إذا ما عزونا إلى الاستشراق صبغة عنصرية «جوهرية» فيه تأسيسا على دراسة أوروبا في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين. ونحن بعيدا عن هذا الخليط المعقد المؤلف من الكثير من الاتجاهات الثقافية والفكرية المتباينة لنا أن نتذكر بالمثل حقيقة التفاعل ما بين لغات وتاريخ وأديان الهند وأوروبا. ونجد صورة تخطيطية لهذا رسمها سلسلة من المستشرقين ابتداء من جونز وشليغل ومن كوينيت وماكس موللر. وتمثل هذه العملية قوة شديدة التأثير من أجل توسيع وإثراء النظرات الغربية التقليدية، كما وضعت الأساس لتعزيز التفاهم بين الثقافات والمساعدة في تخفيف حدة مشاعر الكراهية للأجانب التي كانت مشاعر متوطنة. ويجب علينا في الوقت نفسه ألا نغفل الوجه الآخر للصورة وألا ننسى حقيقة أن غوبينو وأصدقاءه توجهوا صوب الشرق بهدف صياغة معتقداتهم العنصرية. واستخدموا في سبيل ذلك نظريات استشراقية بغية وضع تصور لخيارات توضح سبيل الخلاص والتي يمكن الاستعانة بها لمكافحة الأمراض وحالات التدهور التي، حسب رأيهم، تمثل سمة الوضع الراهن للثقافة الأوروبية [١٨].

الفاشية

تصادفنا أفكار مناظرة حين نلقي نظرة إلى أحداث مماثلة ومتزامنة وقعت في مطلع القرن العشرين، إذ بدأ الاستشراق ينشئ صلات تنذر بسوء، ليست فقط صلات مع مواقف عنصرية، بل وأيضا مع الفاشية. وسبق أن أشرنا في أحد الفصول إلى الاهتمام الشديد من جانب كل من دبليو.بي ييتس وإزرا بوند وتي إس إليوت بالأفكار الشرقية. لكن الشيء الذي لم نلفت الأنظار إليه

هو واقع أن الثلاثة جميعهم كشفوا عن ميول معادية للسامية، وأن باوند أفصح عن تعاطفه مع نظم الحكم الفاشية. بيد أنني مع هذا أعود لأقول حري بنا ألا ننسى أن مثل هذه المواقف كانت شائعة بين مفكري هذه الفترة وأن كثيرين آخرين من ذوي الميول الاستشراقية لم يبدوا مثل هذه النزعات. ليس معنى هذا التماس «عذر» لمثل هذه المواقف بل فقط نريد أن نشير إلى أي مدى كان كل من الاستشراق والعنصرية عنصرين يتعين فهمهما داخل مزيج أوسع نطاقا من منظومات عقيدية بينها روابط فضفاضة علاوة على سورات الغضب الاجتماعية في تلك الفترة. ولكننا بعد هذا كله لا نزال أسرى شك مثير للانزعاج في أن الرابطة هنا ليست قط مسألة عرضية أو طارئة. وإذا أخذنا الدليل الذي نسترشد به من الفترة الرومانسية السابقة، فإن لنا أن نخمن أن الرابطة ليست أبدا رابطة مباشرة ولامنطقية بين الأفكار الاستشراقية والفاشية، بل نجد في الحقيقة في الحالتين هجمة شرسة موجهة ضد أفكار وتقاليد معينة غربية راسخة. وحري بنا أن نتذكر أن ييتس وباوند وإليوت كانوا جميعا شخصيات محورية في بناء الحركة الحديثة في الأدب، وهي حركة استهلت بوعي ذاتي اتجاها جديدا بشكل جذري، وشنت حملة متضافرة أدت إلى إثارة الشك والتساؤل إزاء تقاليد أدبية وفنية راسخة ورائجة. ونعرف أن الموضوعات المحددة للنقد الحداثي والاستشراقي ليست متطابقة ولكنها تتداخل عند نقاط معينة. مثال ذلك أن الجمعية الثيوصوفية، كما أشرت سابقا، التي تمثل نفوذا على هؤلاء الكتاب الثلاثة، اعتبرت نفسها كما اعتبرها آخرون جمعية متطرفة في نظرتها، وهاجمت، كما حدث بالفعل، كل الأساس المسيحي واليهودي للثقافة الغربية. وإذا تأملنا اهتمامها واهتمام الشعراء الحداثيين الأوائل بالمسائل الروحية والقوى الخفية فإنه قد يبدو متعارضا مع كل ما ربطناه بالنظرة «الحديثة». بيد أننا يمكن أن نفهم هذه المفارقة إذا ما اعتبرنا هذا التعارض جزءا من محاولة لإحداث تجديد وتحول الحياة الثقافية الغربية. وطبيعي أن هذه المحاولة لم تكن على الإطلاق مقتصرة في هذا الوقت على أعضاء الجمعية الثيوصوفية والشعراء الحداثيين. إن كثيرين في مطلع القرن رأوا أن العالم القديم في دور الاحتضار وأن ثمة حاجة إلى بداية جديدة. ولقد كان الاستشراق والفاشية حالتين من بين حالات كثيرة مماثلة يؤرقها النزوع إلى التحول.

ترى هل لنا أن نطبق الحجة نفسها على هيدغر ويونغ وقد كانت لكليهما نوازع استشراقية مهمة فضلا على اتهامهما الاثنين معا بمعاداة السامية ومناصرة النازية؟ نعرف أن هيدغر كان عضوا بالحزب النازي وعمل لفترة قصيرة قسيسا لجامعة فريبورغ، حيث نقل سياسات الحزب المعادية للسامية، لكن يونغ الوطني السويسري لم يكن عضوا بالحزب وإن أدت بعض كتاباته وأنشطته في الثلاثينيات إلى أن بدا في أنظار الناس متعاطفا مع الحزب. ورأى النازيون أنفسهم في فكرته عن اللاوعي الجمعي دعما لفلسفتهم. كذلك فإن نظرياته عن الفوارق السيكولوجية بين السلالات حتى وإن تحوطت بإنكار أي نية عنصرية مضمرة، إلا أنها تبدو وكأنها عامل دعم لنزعة معاداة السامية. وأعود لأقول نحن في حاجة إلى أن نسأل عما إذا كانت هنا أي روابط حقيقية وأصلية أم أن المسألة مجرد تلاق فكري عارض؟ وهل ثمة عقيدة محورية أو أساسية لتفكيرهما تربطهما على نحو لا فكاك منه بهذه الأمراض؟ طبيعي أن الإجابة الشافية لا تتأتى إلا بفضل دراسة مدققة لكلتا الحالتين اللتين تختلف إحداهما في جميع الأحوال عن الأخرى من نواح حاسمة. ومع هذا ثمة قسمة مميزة تميز كلا المفكرين، ألا وهي الحاجة إلى تقديم نقد أساسي للحضارة الغربية الحديثة، وكذا الحاجة إلى استكشاف طرق تصل إلى أنماط وجود تتصف بالأصالة. وكان الأمر بالنسبة إلى هيدغر هو الحاجة إلى إعادة استكشاف معنى الوجود، بينما أهداف يونغ يمكن فهمها على نحو أفضل في ضوء الحاجة إلى التجديد الروحي كوسيلة في اتجاه تحقيق صحة نفسية. وقدم الفكر الشرقي لكليهما، ومن نواح مختلفة، سبيلا للعودة في اتجاه تحقيق ارتباط مباشر بالوجود الإنساني وبعالم الطبيعة، كما قدم لهما نموذجا وليد الخبرة ييسر إمكان الاهتداء إلى بديل أو ربما إلى عامل مكمل للعقلانية العلمية والتكنولوجية الغربية. وثمة احتمال أن المثل العليا النازية بدت للاثنين وكأنها تطرح إطارا سياسيا لإنجاز مثل هذه الآمال، وقوة دفع دينامية ظنا أنها ستولد الثورة الروحية المطلوبة بإلحاح في أوروبا، لكن من الواضح أن الاثنين أفاقا من وهمهما في ما يتعلق بهذا الشأن وفق الصياغة التي جاءت على أيدي النازي. وأصبح يونغ ـ دون هيدغر ـ نتيجة لذلك معاديا قويّا لكل ما دعا إليه النازي. يبدو هنا وللمرة

الثانية أننا بصدد نوع من التوافق العرضي للأهداف جملة، وعسير أن نتصوره تلاحما بين آفاق فكرية. وأكد يونغ أهدافا ذات طابع شخصي تماما للتطور الفردي، كما كانت له نظرة دولية الطابع، فضلا على نفوره العميق من الكيانات الاجتماعية الجمعية. ونلحظ أن كل هذا لا يشترك إلا في النزر اليسير مع الهستيريا الشاملة وسورة النزعة القومية التي عمت ألمانيا الهتلرية. كذلك استخدام يونغ للفكر الشرقي لتوضيح مفهومه عن «النفس» يمثل أحد قطبين على طرفي نقيض كامل قياسا إلى المثل العليا التي عبر عنها المدافعون عن النازية (١٩).

وماذا عن علاقة النازيين أنفسهم بالاستشراق؟ يبدو الأمر في ظاهره ثانية وكأن وجود رابطة غير محتمل. لكن دراسات أكاديمية حديثة العهد تكشف عن موقف يثير الاضطراب حيث نجد نقاط التقاء واضحة عند مستويات معينة بين الاستشراق وأيديولوجية النازي. مثال ذلك أن شيلدون بولوك دفع بأن علماء الدراسات الهندية أدوا دورا مهمًا في صياغة خطاب ألمانيا عن الهيمنة العنصرية خلال السنوات ١٩٣٣ ـ ١٩٤٥ (انظر بريكينريدج وفان ديرفير ١٩٩٣: ٨٦، ٩٦). ويوضح أنهم في بحثهم عن هوية ذاتية ألمانية وعن مشروعية ذاتية للاشتراكية القومية في الماضي الآري التمس أقطاب الدفاع التبريرى عن النازية أسبابا لتأكيد عقيدتهم ليس فقط في ضوء دراسات القرن التاسع عشر بل وأيضا من مصادر معاصرة، وخلقوا ما يبدو تعاونا بين خدمات عدد كبير من المستشرقين الألمان. صفوة القول إن «علم» البحوث والدراسات الاستشراقية صيغ لإضفاء شرعية على نظام الدولة الاشتراكية القومية. وهكذا نجد والتر ووست، رائد المتخصصين في دراسات الفيدا والمؤيد للنازي ذهب في اعتقاده إلى أن النصوص الهندية القديمة المقدسة ليست فقط براء من أي وصمة سامية، بل إنها تتفق بشكل أساسي مع نظرة هتلر في كتابه «كفاحي»، إذ يراه «نصا يكشف عن الاتصال الروحي الممتد من الألفية الثانية قبل الميلاد وحتى الوقت الراهن» (الاقتباس من المصدر نفسه: ٩٠). ومضى إلى أبعد من ذلك إلى حد أنه وصف نظرة الفوهرر بأنها تتوافق مع عقيدة «الطريق الوسط» البوذية، كما عمد إلى ربط تصدي بوذا للمعاناة البشرية بتجربة هتلر بشأن معاناة الشعب العامل خلال فترته الأولى في فيينا. يضاف إلى هذا حقيقة أن بعض زعماء النازي كانوا

على ألفة ودراية بالتعاليم الهندية. ويقال إن هيملر كان مغرما بوجه خاص بكتاب «بهاغافاد غيتا». وطبيعي أن مثل هذه الروابط المثيرة للقلق تستلزم أن نوليها اهتماما جادًا. ولكن أقول ثانية حري ألا تقودنا إلى استنتاج وجود عنصر شر أصيل في جوهر الاستشراق. إذ من البديهي أن جميع الأفكار القوية ذات التأثير والنفوذ تحمل إمكانات الخير والشر معا. والجدير ذكره أن اثنين من المستشرقين يحملان قدرا من التعاطف مع النازي، وهما جي. دبليو. هوار، وإي. هيريغل لهما مؤلفاهما الأول عن منظومة «شاكرا» (*)، والثاني عن زن. وتبدو أعمالهما الآن خالية من أي قسمة أيديولوجية مميزة، بل ثبت في الحقيقة أنها حافز فكري وروحي للجيل الراهن (٢٠).

ويتجلى التواطؤ بين الاستشراق والفاشية أيضا في حالة الإيطالي غيوسيب توتشي. إنه من أبرز علماء الدراسات البوذية في القرن العشرين وتشمل دراساته نطاقا واسعا من الهند والتبت وحتى الصين واليابان، وبدا تأثيره بخاصة في فتح مجال للدراسات عن التبت. بيد أنه أثناء حكم موسوليني انخرط في السياسة الفاشية وفي سلسلة من المقالات شبه الشعبية ووضع دراساته في خدمة الحملات الأيديولوجية للدولة الإيطالية. وأبدى اهتماما خاصّا بتوثيق وتعزيز الروابط بين إيطاليا واليابان، ووصولا لهذا الهدف شرع يقدم البراهين ليؤكد أن الخصائص المحورية المميزة للفاشية الإيطالية نجدها أيضا ماثلة في الممارسات التقليدية للزن، من حيث عقيدة المحارب وإحساسها باتصال مباشر وأصيل مع طبيعة عنصرية سابقة على عقلنة العلم والتكنولوجيا، ويمكن القول بعامة أن توتشي قارن بين الثراء الروحي والكمال النفسي الذي التقاه في الشرق وبين حياة أوروبا المعاصرة المصطنعة التي لا جذور لها، والممزقة. وحرص في كل كتاباته خلال الثلاثينيات ومطلع الأربعينيات أن يصوغ الفكرة الطوباوية الرئيسية عن مرض الحنين إلى نموذج للوجود أكثر أصالة وبيان التعارض العدائي العميق إزاء الميول التحديثية لنزعات التصنيع وبناء المدن والديموقراطية الليبرالية. وهكذا أضحت كتاباته في النهاية وسيلة للتوافق مع حداثة تعبر عن الخطة الأساسية لأيديولوجيا

(*) منظومة شاكرا Chakra System: منظومة فعل الطاقة والتوازن. نشأت في الهند منذ أربعة آلاف سنة [المترجم].

فاشية. ويعبر عن هذا غوستافو بينافيد بقوله: «كان الاستشراق عند توتشي مخلوقا خاصا في داخله سخط عميق ضد الحداثة الذي أفضى به إلى تصور الشرق الذي يمكن أن يجد فيه دائما، الشمولية التي باتت مفتقدة في الغرب» (لوبير ١٩٩٥: ١٨٢).

وأعتقد أن الدرس الذي نتعلمه هنا ليس معنيا بأي هوية جوهرية جامعة بين الاستشراق والفاشية، بل معني بضرورة اليقظة والتأمل الانعكاسي النقدي للذات. وسبق أن دفع الفيلسوف الفرنسي جوليان بندا خلال تصديه لنزعة التضليل العنصرية وقال إن خيانة المثقفين للولاء تكمن في خيانة التزام طريق البحث عن الحقيقة والعدالة من أجل اعتبارات سياسية. علاوة على هذا، وكما أوضح بولوك، ثمة تأثيرات أوسع نطاقا تتعلق هنا بالدراسات الإنسانية بعامة. ذلك أن علم الدراسات الهندية في ألمانيا نادرا ما كان مختلفا عن بقية البحوث والدراسات الألمانية خلال هذه الفترة، ويعبر عن الأمل في أن يتسنى تطوير دراسات مسؤولة وواعية بذاتها وذلك للإفلات من التواطؤ في «أشكال جديدة من القوة القسرية» (من بريكينريدج وفان دير فير ١٩٩٣ ـ ١١٢). وإنه لمن المهم بمكان أن نفهم كيف تسنى لمستشرقين أن يقيموا علاقات وثيقة مع الفاشية في ظروف تاريخية معينة، ثم يتصدون بجرأة لذلك ويتوصلون إلى تفاهم ليس بهدف إدانة الاستشراق من حيث هو، بل لضمان عدم تكرار مثل هذه الأخطاء الشائنة. ونرى أن هذا تحذير وثيق الصلة بخاصة ونحن في عصر نشهد فيه تحورات تصيب المعتقدات النبيلة وتحولها إلى أدوات أساسية للسعي وصولا إلى مغنم مادي أو «سياسة واقعية» تعود لتلقي ظلالا تنذر بالسوء. ونحن بحاجة دائما إلى أن نذكر أنفسنا أن أفكار الشرق الدينية شأنها شأن التراث الإبراهيمي تملك قدرة على الانشطار وتجسيد طاقة كامنة للخير وللشر على السواء [٢١].

اللاعقلانية

توحي مناقشتنا لعلاقة النازي بالحاجة إلى سبر الموضوع وصولا إلى أعماق أكثر، وإلى أن نسأل ما إذا كان بالإمكان تتبع الرابطة بين النظرات الفاشية والاستشراق إلى مستوى من البحث أعمق. يبدو الأمر في ظاهره أن أفكار مفكرين من مثل يونغ وهيدغر صلتها ضعيفة بالفاشية، ولكن قد يظل

الأمر على حاله من التساؤل والشك إلى ما حفرنا إلى أعماق أبعد ونجد شريحة مهمة مثيرة أكثر للقلق. ولنا أن نوجز هذه الشريحة في كلمة اللاعقلانية وارتباطها بالنوازع المناهضة للحداثة والمناهضة للإنسانية والتي ارتبطت غالبا بالاستشراق. نعرف أن الفاشية والاستشراق ارتبطا في أوقات متباينة وبأساليب مختلفة ليس فقط بتثبيط همم العقلانية النقدية بل عملا على نطاق أوسع في ارتباط بمتلازمة نفس ـ معرفية تثير اليأس من كل حصاد حركة التنوير ـ العقل والعلم والتكنولوجيا والحرية الشخصية ـ وتتوق إلى العودة لاستكشاف المصدر الرئيسي العميق للطبيعة البشرية والكامن في شيء بدائي. إنها تتوق إلى الكشف عن شيء مقترن بخبرة أكثر مباشرة وغير عقلانية ومفعمة وَجْدا صوفيّا وتضعنا في صلة مباشرة مع شيء حقيقي ولكننا نفتقده الآن ويمثل نبع وجودنا. ترى هل هذا النموذج اللاعقلاني يتطابق مع الاستشراق؟ هل كل المشروع الاستشراقي مع اقترانه مرارا بثقافة القوي الخفية وهموم ثقافة العصر الجديد يمثل تراجعا خطرا إلى اللاعقلانية والتعصب المدفوعين بإشراقة شخصية وكشفا صوفيا وإلى ما سماه سي.إس بيرس «صوفية الشرق المتوحشة»؟

يتردد كثيرا في الأيام الأخيرة هذا النوع من النقد للاستشراق، خاصة في أعقاب الثورة الثقافية المضادة في الستينيات. وشهدنا آنذاك اقتران الأفكار والممارسات الشرقية بثقافة العقاقير وأسلوب حياة الهيبيز وهو ما تأكد كثيرا. وسبق أن لحظنا في فصل سابق أن كلا من سي.جي يونغ وميدراد بوس التزما الحرص والحذر لبيان الأخطار النفسية التي تتهدد الغربيين بتبنيهم الطرق الشرقية من دون توفر وسائل حماية كافية. وكتب عالم الدراسات الهندية آر. سي زاينر نقدا من أهم الكتابات النقدية وأكثرها وضوحا. ونعرف أن زاينر كاثوليكي روماني سعى جديًا للحفاظ على مسافة ما بين التقاليد الروحية المسيحية والشرقية، ولذلك لفت الأنظار إلى ما اعتبره تأثيرات خطرة منافية للأخلاق تفيض من الفكر الشرقي. وأقام دعوى بشأن شخصية شارلز مانسون الشريرة المحرض على قتل شارون تيت (*) وعلى الرغم من أنه لم يكن هو نفسه من أنصار العقيدة الشرقية فإنه تأثر

(*) شارون ماري تيت Sharon Marie Tate (١٩٤٣ ـ ١٩٦٩): ممثلة سينمائية اغتيلت وهي حامل في الشهر التاسع واغتيل معها أربعة أشخاص [المترجم].

إلى حد ما بأفكار بوذية زن والهندوسية وأصبح يمثل في أذهان الكثيرين كل ما تدعو إليه حركة الثورة المضادة، خاصة إمكاناتها الكامنة لفعل الشر. ويرى زاينر أن مانسون الذي عاش خبرة تحول ديني نابعة من تعرفه على الديانات الشرقية، ولذا استغرق في حالة «متحررة» حيث غاب العقل وغابت الأخلاق، وهو وضع «يتجاوز الخير والشر» مما يمكنه من أن يقتل في هدوء وبدم بارد. وعلى الرغم من أن زاينر بدا حريصا على تجنب أي شيء يفيد بأن المعتقدات الشرقية من شأنها أن تصفح عن أفعال مانسون، فإنه بدا مقتنعا بأن النزعات اللاعقلانية في الديانات الشرقية من مثل ساتوري في زن وفيدانتا، الكل مبدأ واحد، يمكن أن تسهم في أن تطلق لدى الغربيين سلوكيات شريرة صارخة. ويعرض آرثر كويستلر بقلمه الأكثر بلاغة في كتابه «زهرة اللوتس والروبوت» نقدا آخر يهاجم فيه بالمثل ما يوصف بأنه «ميول الاستشراق اللاعقلانية، ويؤكد أخطارها المفترضة التي تتهدد الغربيين. إذ يرى أن نزعة التوحيد والميتافيزيقا المثالية اللتين يطابق بينهما وبين الفلسفة الهندية تمثلان «تشوهات منطقية كثيرة جدًا. إن الفلسفة الهندية بما تتصف به، في رأيه، من لامبالاة إزاء التناقض لا يسعها إلا أن تعمل عمل المذيب للفكر المفاهيمي الغربي» (١٩٦٠: ٤٩، ٥٠). ومن ثم فإن الهند بكل ما تحمله من توق إلى حالة سامادهي (*) لا تملك علاجا روحيًا تقدمه يفي باحتياجات الحضارة الغربية (المرجع نفسه: ١٦٢). ويرفض البوذية للأسباب نفسها إذ يكتنفها رطان صوفي كاذب «لتصبح على أسوأ الفروض كمًا من البطلان المقدس» (المرجع نفسه: ٢٤٥). وتكشف لامبالاتها الأخلاقية عن أن زن خطر حقيقي. ويشهد على صدق هذه النظرة إخفاق السادة من أئمة زن في إدانة جرائم الحرب التي ارتكبتها اليابان وألمانيا. وزعم أن دارسي زن تعلموا أن يطرحوا العقل والأخلاق جانبا، ويعملوا على نحو ما يعمل الروبوت أو الإنسان الآلي، كذلك فإن احتفاء زن بالعفوية كاد يصل بالمرء إلى مستوى الاقتران الشرطي للسلوك الآلي العاطل من الفكر [٢٢].

(*) سامادهي Samadhi: يعني المصطلح في السنسكريتية = يثبت - سام = معا أو موحد. ويشير إلى حالة استغراق عميقة في موضوع التأمل، وهي هدف أنواع كثيرة من اليوغا. وهذه حالة يكون الوعي فيها مركزا على شيء واحد يستوعبه. ويعني المصطلح في الهندوسية أعلى مستويات التأمل الصوفي، حيث يتوحد وعي المرء العابد المتأمل مع الربوبية، وهنا معني التوحيد في إطار الشمولية - الكل [المترجم].

ويرى بعض النقاد أن هذا التفريع له آثار سيئة أوسع نطاقا، مثال ذلك أن دوستي سكلار تدفع بأن الثورة المضادة في الستينيات وعقيدة مانسون بخاصة، هي تجليات نزعة لاعقلانية رومانسية تشبه تلك التي أدت إلى صعود حركة النازي في مطلع القرن. وترى أن ثمة رابطة قوية بين الإحباطات الاجتماعية والسياسية التي شهدتهما هاتان الفترتان وأن الاثنتين أديا إلى صعود حركات استشراقية وأخرى تؤمن بالقوى الخفية وتضمنتا معا إمكان توليد شر عظيم. وتشير إلى أن الشباب الألمان وقبل جيلين من ظهور الهيبيز كانوا أيضا أسيري التطلع في شوق إلى التجديد الروحي. وعبر هذا التطلع عن نفسه في عدد من الاهتمامات المتباينة من بينها الثيوصوفية والديانات الشرقية والعقائد الخاصة بالقوى الخفية. وتستطرد لتزعم أن «كل ألمانيا (في مطلع القرن) غرقت في هذه الموجة الخفية والغريبة التي تمثل رومانسية جديدة تتصف في الأساس بأنها لاعقلانية» (سكلار ١٩٧٧: ١٠٥ ـ ١٠٦) [٢٣].

وليس لنا أن نطرح جانبا حججا كهذه باعتبارها تشير إلى ما يتجاوز قليلا حالات شذوذ. إذ من الواضح أنه في ظروف تاريخية معينة هيأت الأفكار الدينية الشرقية إمكان خلق دروب غواية صوفية تصل بأصحابها إلى طريقة للوجود أكثر إشباعا فيما وراء القيود المزعجة أو وراء مشاعر التمزق في العالم الحديث. لقد بدا أن القسمة الواضحة يقينا لفترة الستينيات هي البحث عن نوع من الانعتاق الفوري من متاعب الرأسمالية وأخلاق العمل والعقلانية العلمية التي يسميها كويستلر «البابا نيرفانا». ويعكس إحياء الاعتقاد في القوى الخفية خلال السنوات الأخيرة عن خصائص ودوافع مماثلة لتلك التي كانت سائدة مطلع القرن عندما استلهم كثيرون الجمعية الثيوصوفية وغيرها السبيل لإلهامات دينية بديلة يستمدونها من التقاليد السرية الغريبة سواء في الشرق أو في الغرب، لكن يجب الحذر من أن تقودنا هذه العوامل إلى فهم الاستشراق من جانب واحد، ومن أن تدفعنا إلى العودة إلى الأنماط القديمة التي رفضنا الشرق بسببها واعتباره مصدر ظلامية لا خلاص منها. وجدير بالذكر أننا إذا ألقينا نظرة خاطفة على المسارات الاستشراقية على مدى العقود القليلة الماضية سيتضح لنا أن شيئا ما يمكن وصفه باللاعقلانية، على الرغم من تجليه واضحا في أوقات وظروف معينة،

لا يمثل فكرة محورية أو مهيمنة. وحري أن نتذكر هنا أن الصين لم تكن تمثل «للفلاسفة» التراث اللاعقلاني، بل على العكس التجسيد الحقيقي للعقل. وعلى الرغم من أن الأوبانيشاد استهوت إلى حد ما الرومانسيين التماسا لبعض الخصائص الصوفية، إلا أنهم نظروا إليها ليس باعتبارها فقط صورة لحكمة غريبة، بل معلما يحدد أسس منظومة فكر منطقي متماسك التي عرضتها تفصيلا وبالكامل أعمال الفلاسفة. علاوة على هذا فإن التفاعلات التي ناقشناها سابقا بين البوذية والتطورية في القرن التاسع عشر وكذا المقايضة الفكرية بين الفلسفات الشرقية والفيزياء الجديدة وعلى الرغم مما شاب هذا كله من دون شك من إشكاليات في جوانب معينة، إلا انه ليس يسيرا علينا أن نوحد بين هذا وبين أي عقيدة لا تؤمن بالعقل. ولا ريب في أن مظاهر الحماس للزن واليوغا والطاوية اقترنت أحيانا بنزعات مناهضة للفكر العقلاني. واقترنت كذلك بردود فعل قوية ضد العقلانية العلمية الغربية، وكذا ضد الرغبة في اكتشاف الحقيقة التي تنبثق من مصدر للكشف الإشراقي الباطني والذي كثيرا ما يكون كشفا وجدانيا قسريا، لكن نلحظ في جل الحالات التي ناقشناها في الجزء الثالث من هذا الكتاب والتي تتعلق بالفلسفة وفقه الإلهيات والعلم والإيكولوجيا كان الاهتمام متجها أكثر نحو تحقيق توازن بين نظرات الشرق والغرب، والحاجة إلى دمج ما هو حدسي بما هو عقلاني، والباطني بالظاهر، والسري المضنون به على غير أهله إلى الظاهر المنظور والعام. واتجه الاهتمام أيضا إلى بيان، على سبيل المثال أن كلاً من النهج العلمي في الفيزياء والنهج الصوفي في الشرق متكاملان وليسا متقابلين ومتعارضين» (رينكور ١٩٨١: ١٢٩).

علاوة على هذا فإن مفهوم «لاعقلاني» يثير التساؤل على نحو مزعج كما أن الاتهامات ضد اللاعقلانية يمكن أن يكون الدافع إليها دافعا أيديولوجيا، ومن ثم يمكن أن ينقلب الاتهام على صاحبه. ثم إن التسليم بوجود تقابل بين الغرب العقلاني والشرق اللاعقلاني إنما هو طريقة متبعة على نحو نمطي ليبدو فيها الغرب كأنه يرسخ هيمنته الثقافية والفكرية على الشرق مما يمكننا من قاعدة آمنة تتمثل في العقلانية الغربية، وأن نشجب الفكر الشرقي باعتباره صوفيّا وغريبا ضالاّ، وكذا أن نحذر من سقطات خطرة نتعرض لها في صوفية ولاعقلانية الشرق. وهذا رأي شجعته فكريا مجموعة متوالية من

المفكرين الغربيين ابتداء من هيغل فصاعدا، ونذكر من هؤلاء ماكس فيبر الذي رأى أن عملية التحديث الناجمة عن الرأسمالية الغربية تكشف عن شكل من العقلانية، ومن ثم عن امتلاك ناصية السيادة على العالم، الأمر الذي لا نظير له في الشرق. ونحن حتى إن أسقطنا الجانب السياسي لذلك إلا أنه خطأ موجود يقينا في صيغة فلسفية خالصة. وإذا ما تتبعنا دربا مستهلكا للحوار الفلسفي امتد على طول عقود قليلة ماضية فسيكون عسيرا علينا أن نتبين كيف يمكن أن نؤسس الطبيعة العقلانية الأصيلة للتفكير الغربي من داخل الفكر الغربي ذاته. إننا سواء انطلقنا من فتغنشتين أو من موقف هرمنيوطيقي أو بنيوي فسنجد أن قالب الحديث المتكرر عن العقلانية الغربية مقابل اللاعقلانية الشرقية بات مستهلكا. إن كل تفكير يجري داخل أفق تاريخي ويلزم عن هذا أن ليس بإمكان أي مخطط مفاهيمي أو لغوي أن ينتحل لنفسه حقا قاصرا عليه وحده لكي يصف نفسه بأنه «عقلاني» ويدعي أنه قابل للتطبيق عالميا. وتأسيسا على هذه النظرة نرى من المستساغ الدفع أن طرق التفكير الشرقية لها عقلانيتها التي يمكن أن تختلف من نواح بعينها عن طرق التفكير المميزة للغرب ولكنها ليست دونها عقلانية. وأكثر من هذا أننا حتى إن أخذنا بالمعايير الغربية العامة، نرى أن الافتراض المسبق الذي يقضي بأن الفكر الشرقي لاعقلاني متأصل هو افتراض خاطئ وغالبا ما ينبني على دراسات بالية مضى زمانها، وعلى ألفة مع نصوص شرقية محدودة جدا. وها هم علماء الدراسات الصينية اليوم، كمثال، متفقون على أن الفلسفة الصينية تتضمن خطابا أكثر عقلانية بكثير مما كان مفترضا عادة، وعلى أن تحليل النصوص والمفاهيم الصينية تشف عن أن الغالبية العظمى من مفكري الصين القدماء أكثر عقلانية بكثير جدّا مما بدا لنا عادة (غراهام ١٩٨٩ المقدمة، ٧١) [٢٤].

حياة التأمل في سكينة

غالبا ما اقترن الطعن في اللاعقلانية بالاتهام بحياة التأمل في سكينة [٢٥]. ولنعبر عن هذا ببساطة: إنه من دون معتقدات واضحة وموضوعية وقائمة على أسس عقلانية فإن جميع المعايير الأخلاقية تنهار وتفسح الطريق لحالة من اللامبالاة العاطلة من أي هدف، بل إلى حالة من

العدمية حيث أي قيمة هي قيمة خبرة شأنها شأن أي قيمة أخرى، ولا شيء في التحليل النهائي يستحق المكابدة. ويعزز هذا النهج التصور الشائع أن ممارسات التأمل واليوغا هي ممارسات «أنانية» وتقودنا في اتجاه الانسحاب الكامل من الواقع والدخول أخيرا في شيء يشبه حالة الغشية التخشبية. وهذه كما يقول دون كوبيت ساخرا (١٩٩٢: ١٤٨): «إنها أخلاق المتقاعدين». علاوة على هذا يسود اعتقاد أن الكثير من جوانب الفكر الشرقي هي صور تشاؤمية منكرة للحياة و«زهد ينصرف معه الإنسان إلى العالم الآخر» كما يقول ماكس فيبر، هذا على عكس خصائص الفكر الغربي الذي يؤكد الحياة مع خاصية الاستجابة بالإيجاب.

وذهب البعض هذا المذهب في التفكير للتشكيك في الاستشراق مثال ذلك أن آر سي زاينر يتحدث عن بوذية ماهايانا، ويرى أنها «مشربة تشاؤما وصوفية سلبية»، ولذلك فإنها حتى إن أرضت بعض الأفراد لفترات عابرة، لا تستطيع الاندماج في المجتمع الحديث» (١٩٦٣: ١٨٥). ويتحدث بالأسلوب نفسه هندريك كرايمر عن تأثير الشرق بأنه تأثير سلبي ينزع إلى استنزاف دينامية الغرب ذات الطابع الأخلاقي الاجتماعي (١٩٦٠: ٢٢٩). ويبدي عالم النفس جون رووان ارتيابه في أن اهتمام الغرب بالأفكار الشرقية قد يفضي إلى «تأمل في سكينة وتراجع بالمعنى السياسي للعبارة» (١٩٧٦: ٢٥). وهناك من يرى أحيانا عقيدة كارما ومفهوم التقمص المقترن بها وكأنهما يجمعان على تبني موقف قدري في الحياة وأن لا حاجة لمواجهة الأمراض الراهنة مادامت مجرد لحظات عابرة في مسار الدورات اللانهائية لعجلة التناسخ. ونجد بالمثل فيما يتعلق بمفهوم وو - وي (لا عمل مجهدا) وهو مفهوم محوري في الطاوية كثيرا ما يعتبره البعض موقف اللامبالاة إزاء متطلبات الوجود في العالم، وانسحابا عن مواجهة الشرور الاجتماعية. ويدعم هذه التصورات انطباع يفيد أن الديانات الشرقية لا تنبني على قواعد أخلاقية قوية، وأنها تاريخيًا تفتقر إلى الوعي السياسي أو الاجتماعي المتطور. مثال ذلك أن البعض ينظر إلى بوذية زن أحيانا كأنها تتسم بنوع من الفراغ الأخلاقي وأن نظرتها المعارضة للقواعد الأخلاقية يسرت، إن لم نقل شجعت بنشاط، على اقتراف اليابانيين لجرائم الحرب في الحرب العالمية الثانية[٢٦].

وهنا قد يدفع البعض أن كل هذا تعبير عن سوء فهم للمواقف والممارسات الأخلاقية الشرقية، وعن استمرارية أسطورة القرن التاسع عشر التي رسخت في أذهان الناس الاستقطاب بين الغرب الذي يؤكد الارتباط الوثيق بالعالم وبين الشرق الذي ينكر الحياة ويوهنها. وجدير بالذكر أن دراسات حديثة العهد تميل إلى بيان أن هذا النوع من الأسطورة وإدراك الديانات الشرقية كأنها غير مبالية اجتماعيًا ينطوي على سوء تعبير منهجي منظم. وها هو تريفور لنغ يشدد على أن «البوذية ليست كما تخيل الكثيرون، عقيدة خاصة للهرب من عالم الواقع، ذلك أن البوذية يستحيل أن تكون خلاصا «فرديًا»... إنها بحكم طبيعتها هي معنية بعالم العامة» (١٩٧٣: ١٣٢، ١٤٠). ويوثّق كين جونز تفصيلا الدور النشط للبوذية في الحياة الاجتماعية والسياسية للعديد من المجتمعات الآسيوية المتباينة منذ عصر الإمبراطور أسوكا، ويدفع بأن التشخيص البوذي للوضع الإنساني يدعم علم أخلاق نشط اجتماعيا، ويسهم في القضايا الأخلاقية الحيوية المعاصرة (١٩٨٩: المرجع نفسه). وأكثر من هذا زعم دبليو. تي دوباري أن الكونفوشية التقليدية كانت متطرفة اجتماعيا إلى حد كبير وضد النزعة المحافظة وتتحدى السياسات الإمبراطورية أكثر كثيرا مما كان مفترضا في الغرب (لي ١٩٩١: ٣٥٢)، ويوضح آرثر رايت ما تلقته أسرة سونغ من دعم مستلهم من الكونفوشية لأعمال الخير الاجتماعية من مثل العيادات الطبية العامة وبيوت المسنين والعجزة (انظر رايت ١٩٧١: ٩٤). ونجد من ناحية أخرى باحثين مثل ريتشارد غومبريتش يؤكدون أنه أيا كان الدور الاجتماعي للبوذية في الماضي أو في المستقبل فإن بوذا نفسه علم عقيدة الخلاص الشخصي وليس عقيدة الإصلاح الاجتماعي (انظر غومبريتش ١٩٨٨: ٣٠). وكذلك كريستوفر إيفيس، إذ بينما يؤكد أن «زن تحتوي على مصادر مهمة للأخلاق الاجتماعية» والتي يمضي ليحدثنا عنها تفصيلا، إلا أنه يستطرد ويدفع بأن زن التقليدية لم تقدم أخلاقا اجتماعية خاصة بها وأن زن الرهبانية لم تدرس تاريخيًا ولم تحلل أو تستجب في صورة نقدية لذاتها إزاء كل سلسلة المعاناة في العالم الاجتماعي (المرجع نفسه: ١٠٤).

واستجابة لمثل هذه الآراء يتعين علينا أولا وقبل كل شيء ألا يغيب عن الأذهان أن غواية الشرق في كثير من الحالات تمثلت تحديدا في قوتها الظاهرة لكي تحقق توازنا مضادا لما اعتبرناه مواقف مفرطة في فاعليتها

وانفتاحها على الخارج تسود الثقافة الغربية. وكم من مرة في دراستنا التاريخية الاستقصائية التقينا بالرغبة في استخدام الشرق في صورة نقد لجوانب معينة غير متوازنة في الثقافة الغربية، ليس بهدف الإطاحة بهذه الثقافة بل بهدف الوصول بها إلى مستوى الشمولية. ودفع يونغ أن «الإنسان المنفتح إلى الخارج في الغرب حقق صعودا بلغ به حدا جعله مفتريا عن وجوده الباطني» (١٩٧٨: ١٢١). ويعبر عن هذا بوضوح أكثر إيفيس في تأكيده على أنه «إزاء المحاولات الفوضوية للفوز على الآخرين والهيمنة عليهم، ربما ما يحتاج إليه الغرب أكثر من أي شيء آخر هو الأديرة والقديسين أهل التأمل والسكينة الذين يمسكون عن العمل بالمعنى الفعال النشط المألوف» (١٩٩٢: ١١٠).

علاوة على هذا فمثلما رأينا تماما في حالة التقسيم الثنائي إلى عقل/ لاعقل التي ناقشناها سابقا، كذلك المقابلة بين النشط/ والسلبي، فإنها مثقلة بمحتوى أيديولوجي كبير. إذ كثيرا ما رأى الغرب نفسه أنه دينامي، كفؤ، ذكوري، مقابل موقف الشرق السلبي، الأنثوي، الراضي بالواقع. وأبدى الغرب استعدادا دائما لكي يزهو بفعاليته وكفاءته الخاصة، وصاحب أخلاق موجهة اجتماعيا فضلا عن أنها بحكم طبيعتها الأصلية متفوقة على أخلاق الشرق التي من المفترض أنها موجهة إلى باطن المرء. ونقول مثلما قلنا في حجتنا السابقة إن المواجهة بين الشرق والغرب بدأت تؤتي ثمارا طالما أثارت تساؤلات أساسية بشأن المسلمات التي تنبني عليها الأخلاق في الغرب، وكذا بشأن طبيعة الأخلاق ذاتها. مثال ذلك أن مفهوم وو - وي بدا صعبا على الغربيين أن يفهموه، ذلك لأن القول بأن الإمساك عن العمل يمثل مثلا أعلى خاصة في مواجهة الشرور أو الأخطار المعروفة يتناقض مع الفعالية الأخلاقية النشطة والتي تمثل نهجا غريزيّا في الغرب. بيد أن هذا المصطلح، وكما أوضح معلقون كثيرون، لا يفيد ضمنا اللامبالاة الأخلاقية، بل الأصح إنه مطلب أخلاقي رفيع يوجب العمل في تناغم وليس في صراع مع الطبيعة. ويوجب كذلك العمل بأسلوب منزه عن الأنانية والمناورة. إنه بذلك مثل أعلى لتحقيق توازن مهم مقابل النموذج الغربي النمطي لتأكيد الذات والتركيز على النجاح الشخصي.

لكن قبل أن نسمح لأنفسنا بالعودة إلى لغة الغواية عن الاستقطاب الكوكبي، جدير بنا أن نتذكر أن الاستشراق ظل كثيرا بؤرة تركيز حاد فيما يتعلق بقضايا أخلاقية واجتماعية على نحو يمكن وصفه بأنه إثاري بل ومتطرف أو ثوري. ولقد لحظنا على مدى روايتنا التاريخية عديدا من الأمثلة لهذا المنظور: في اهتمام «الفلاسفة» بالتعاليم الكونفوشية الأخلاقية والسياسية، وفي النظرة الجيوبوليتيكية للمفكرين دعاة النظرة «العالمية» ابتداء من ليبينتس وحتى نورثروب، وفي حوار الشرق ـ الغرب الذي باشره علماء الإلهيات المسيحيون والفلاسفة الملتزمون بتحقيق مزيد من التناغم والسلم بين الحروب الثقافية الدائرة وقتذاك. علاوة على هذا، وكما لاحظنا في الفصل التاسع، فإن ممارسة التأمل التي كثيرا ما نظر إليها الغرب على أنها تشجع على تبني موقف سلبي من الحياة وتساعد على أن تلهينا عن قضايا الحياة الواقعية بدلا من مواجهتها، بدأ الغرب أكثر فأكثر ينظر إليها على أنها «لا تجدي شيئا للهرب من هذا العالم عن طريق الدخول في حالات من الغشية أو «حالات الوعي المتغيرة» (هايوارد ١٩٨٧: ١٨٩)، ولم تعد تفضي إلى «حالة شبه صوفية حيث رؤى حالمة عن سعادة أو نشوة غير أرضية بل إلى سلسلة من الإجابات على سؤال: كيف لي أن أعيش في هذا العالم؟ (باتشيلور وبراون ١٩٩٢: ٣٤).

زد على هذا أن كلا من الطاوية والبوذية والهندوسية أصبحت خلال العقود القليلة الماضية، وبوسائل مختلفة، موضوعا لعدد من الحوارات الأخلاقية والاجتماعية باعتبار كل منها عامل تنبيه وليس عامل تهدئة وتسكين، وباعتبارها عوامل حفز لصياغة معايير اجتماعية وسياسية جديدة وليست دروبا للتراجع عن المشكلات العصرية. وأدت البوذية دورا مهمّا ذا شأن في هذا الصدد خاصة في أمريكا، متمثلا في حركة السلم منذ السبعينيات، وقتما أسس روبرت أيتكين زمالة السلم البوذية الدولية. وهذه حركة ذات نفوذ قوي وأصبحت في الواقع بمنزلة تنظيم جامع يضم أنواعا عديدة من الحركات الاجتماعية النشطة. ونذكر من بين هذه الحركات الشبكة الدولية للبوذيين الملتزمين التي تشكلت في أواخر الثمانينيات. واستلهمت هذه الحركة وحيها أساسا من الراهب البوذي

الفيتنامي ثيك نهات نانه الذي أصبح شخصية بارزة في الحركة المناهضة للحرب في الستينيات، واستطاع من خلال توليه رئاسة تحرير صحيفة «البوذية الفيتنامية» أن يخوض معركة لانخراط البوذية في القضايا الاجتماعية والسياسية [٢٧]. وإذا انتقلنا إلى الضفة الأخرى من المحيط الأطلسي فسنجد الفيلسوف الويلزي كين جونز سكرتير شبكة المملكة المتحدة للبوذيين الملتزمين. وسعى جونز إلى تأكيد الدور الذي يوضح أن الأفكار البوذية بدأت تؤثر في الخطاب الأخلاقي الغربي بالتركيز على التطابق القوي بين بوذية ثيرافادا والصراعات الوطنية ضد الاستعمار في الشرق، ودفع في سبيل ذلك بأن «التحليل الثوري البوذي للوضع الإنساني له فعلا لا قولا تأثيراته ودلالاته الاجتماعية، وأن هذه الدلالات أشد مغالاة بكثير من أي شيء يمكن تصوره في العقلية الدنيوية» (١٩٨٩: ١٩٩). وهناك كاتبة أخرى انخرطت في حركة البوذية الملتزمة اجتماعيا، وهي الكاتبة جوانا ميسي التي استعانت بالأفكار البوذية لصياغة أخلاق بديلة ومفهوم بديل عن السلطة والقوة. ونعرف أنها درست البوذية مع رهبان لاجئين من التبت إلى الهند واشتركت مع حركة سارفودايا (*) في سريلانكا حيث المبادئ البوذية هي المرشد لبرنامج التجديد الاجتماعي. وتؤكد في إصرار على أن البوذية ترتكز على مفهوم خطي ممتد ومتقابل عن «النهوض المشترك المتكامل الذي يشجع على اتخاذ موقف «تضافر القوى» حيث البشر يؤثر بعضهم في بعض ويعزز بعضهم بعضا بالتبادل. وتوضح أن هذا البرنامج مناقض للتنظيم البطريركي والتراتبي للواقع، الذي يمثل أصلا من أصول التراث الغربي ويشجع على مواقف الهيمنة والسيطرة. ومثال آخر للدلالة على انخراط الشرق في غمرة المحاجاة السياسية خلال القرن العشرين نراه واضحا وماثلا في مهاتما غاندي الذي استوحى بعض آرائه من مفكرين غربيين من أمثال ثورو وروسكين وتولستوي. نرى غاندي استثمر الأفكار الدينية الهندوسية في مواضع

(*) حركة سارفودايا Sarvodaya: تعود فكرتها إلى عام ١٩٥٨، ونشأت عام ١٩٦٦ على يد معلم العلوم أهانجاماج تيودور أرياراتن. وتحاول الحركة تحقيق القيم البوذية في عملية التنمية. وتعتبر حركة سارفودايا في سريلانكا من أنجح تنظيمات المساعدة الذاتية في العالم. وتستمد مفهومها عن التنمية الريفية من المبادئ البوذية عن حب = العطف والتراحم وبهجة إسعاد الآخرين ورباطة الجأش والعمل الحقيقي مع عامة الشعب والذي يلبي احتياجات سكان الريف [المترجم].

جديدة، واستخدم تعاليم اليانية عن أهيمسا (اللاعنف) في الفلسفة السياسية والاجتماعية التي ساعدت على دفع الهند بقوة إلى طريق الاستقلال. وأثبتت فلسفته المبنية على أسس دينية أنها قوة حفز رئيسية وفاعلة في الثورات ضد الاستعمار والعنصرية والعنف وما أصعب أن نبالغ في تقييم شأنه وأهميته في سياسة القرن العشرين [٢٨].

وتمثل الحركة النسوية أيضا حلقة ربط أخرى بين أفكار الشرق والقضايا الاجتماعية المعاصرة. ربما تبدو الاهتمامات النسوية في ظاهرها بعيدة عن تراث الحكمة الموروث عن الشرق لأنه ثاوٍ في أعماق غائرة للمجتمعات الأبوية (البطريركية) التقليدية. زد علىً هذا وجود مجموعة متزايدة من الدراسات النقدية صدرت خلال السنوات الأخيرة والتي لفتت الأنظار إلى العلاقة بين الحكم الإمبريالي وسياسة الجنوسة أو الجندر (التمييز الثقافي الاجتماعي بين الجنسين: المترجم). وحاولت إثبات تواطؤ الاستشراق مع خطاب الجنوسة القمعي، ولكن على الرغم من هذا توجد أمارات كثيرة تدل على تطور إدراك الصلة الوثيقة بين التقاليد الشرقية وقضايا تتعلق بالجنوسة، وكذا الاعتقاد أن خطة عمل الحركة النسوية يمكن أن تستنير بفضل أفكار شرقية. وجرى الاعتماد على هذه الأفكار صراحة للاستعانة بها لكشف مظاهر القصور في الأفكار والممارسات الاجتماعية والأخلاقية الغربية من مثل مفهوم الأخلاق الأبوية (البطريركية) القائمة على القانون والالتزامات الأجنبية. واستُعين بها أيضا لصياغة تقنيات الإدراك الذاتي والنقد الذاتي والتي يمكن أن تؤكد أهميتها بخاصة في مجال التطبيق العملي فيما يتعلق بقضايا الحركة النسوية. وبدأت أعداد متزايدة من دعاة الحركة النسوية يعتبرون البوذية بخاصة أهم حليف شرقي، إذ يجدون فيها كلاّ من رقة وحساسية مشاعر التراحم والاهتمام المتبادل، كما يجدون فيها أيضا قوة التحليل النفسي والأيديولوجي. مثال ذلك أن مؤرخة الأديان الأمريكية ريتا إم. غروس ترى أن من العوامل المبشرة بالنجاح «الجمع بين رقة البوذية وقوة الحركة النسوية لكي نربط بين رؤية البوذية ورؤية الحركة النسوية» (١٩٨٦: ٢). وأنها إذ تعترف بمسافة الاختلاف بين الممارسات البوذية التقليدية والاهتمامات النسوية المعاصرة تلفت الأنظار إلى الوسائل التي يمكن من

خلالها تحقيق التلاقي بين الاثنين، وإلى المعاني التي يمكن من خلالها أن تكون البوذية مكملة للحركة النسوية بل وتتجاوزها (المرجع نفسه: ٤٤)، مثال ذلك تجذر كلا من الحركتين في الخبرة العملية الإنسانية من دون النظرية، ومواجهتها الصلبة والحاسمة من دون مساومة مع المواقف التقليدية. وتعتقد أن القيمة المميزة للبوذية في بناء خطة عمل الحركة النسوية إنما تكمن في قوتها على تعرية الأساس النفسي للموقف الإنساني، مثلما تكمن في تحليلها الصارم الحاسم لمسألة المعاناة البشرية، وفي نقدها للمعتقدات الأيديولوجية الجامدة والآراء التي تحدثنا عن هوية ثابتة للطبيعة البشرية. وثمة مفكرون عكفوا في السنوات الأخيرة على بيان الحلقات التي تربط بين النظرة النسوية والأفكار البوذية. نذكر من هؤلاء جي. باورز ودي. كورتين. ويؤكد هؤلاء أن المداولة البوذية/ النسوية يمكن أن تؤصل اتجاهات جديدة مثمرة لوضع علم أخلاق موجها إلى المرأة مبنيا على التراحم والحب والرعاية. وإن مثل هذه الاتجاهات تقدم بديلا جذابا عن القواعد الكانطية المعمول بها وعن الحساب النفعي للذة، إذ إن الاثنين يمثلان نموذجا لأنماط التفكير الأخلاقي الذي يفرض نفسه عالميا (١٩٩٤: ١٣، ٧). وجدير بالذكر أن أعدادا متزايدة من مفكري الحركة النسوية يرون أن مثل هذه الأفكار سوف تتمخض عنها نظرة عالمية إبداعية وإنسانية بالغة العمق (بوشر ١٩٨٨: ٢٣) [٢٩].

وها نحن لا نجد بين هذه الآراء رأيا ينكر أن الاستشراق ربما اثبت في بعض الحالات أنه المرفأ الآمن للمتعبين في الأرض ومن ينكرون الحياة. وربما قدم أيضا للبعض وسيلة ما للانسحاب من كل ما هو حديث ومن أفكار مثل تلك التي يجسدها العلم والديمقراطية والتقدم. ولكن من الأهمية بمكان تحقيق موازنة مقابلة لهذا من خلال الاعتراف أن الجهود الاستشراقية اتجهت منذ القرن الثامن عشر فصاعدا نحو أهداف تتداخل مع وتساند نواح معينة من المشروع التنويري/ الحداثي. ونذكر من بين هذه الأهداف استئصال المواقف والحواجز الإقطاعية محدودة الفكر، ونقد التقاليد الثقافية والدينية المحلية، وعملت في الوقت نفسه على صقل ورواج فضائل التراحم والتسامح وعدم العنف والخضوع. وإن الاستشراق يقينا مهد الطريق للكثيرين الراغبين في السير على درب النمو الذاتي

والإشباع الروحي. وهذا درب كثيرا ما يتعارض مع المتطلبات والقيم الاجتماعية للعالم الحديث. بيد أن هذا ليس سوى جزء من الصورة التي هي صورة غنية ومتباينة على نحو فريد، والتي نبهت عقل وضمير الغرب بوسائل كثيرة ومثمرة [٣٠].

السلطة

إن مناقشة الأهمية السياسية والأخلاقية للاستشراق تعيدنا حتما إلى مسألة السلطة التي تناولناها في الفصل الثاني من حيث علاقتها بالنقد الذي وجهه إدوارد سعيد إلى الاستشراق. ومن ثم فإن السؤال الختامي الذي نحن بحاجة إلى إثارته في هذا الفصل هو ما إذا كان العرض التاريخي في الجزأين الأوسطين من هذا الكتاب قد نجح في تزويدنا ببديل عن فرضية سعيد التي تقضي بأن الاستشراق يمثل خطاب القوة/ السلطة والهيمنة على الشرق، وهو الخطاب الذي يعكس ويساند ويبرر القهر الاستعماري الغربي في آسيا.

يمكن التخلي فورا عن فكرة أن الاستشراق شكل على نحو بسيط ومباشر دعامة لأجهزة القوة الاستعمارية. وحقيقة الأمر أن هذه النظرة التبسيطية لم تكن أبدا جزءا من حجة إدوارد سعيد الذي أنكر أي اتهام من جانبه للاستشراق بأنه كان «ممثلا ومعبرا عن مؤامرة إمبريالية غربية تهدف إلى إعاقة العالم الشرقي» (١٩٨٥: ١٢)، ومن المقبول جدلا أن منطق التبشير المقترن بجهود الكنائس المسيحية لتحويل الآسيويين عن معتقداتهم تجمعه رابطة تكافلية مع مصالح الإمبريالية الغربية. وحقيقة الأمر أن بعض أعضاء البعثات الآسيوية إلى برلمان الأديان العالمي عام ١٨٩٣ انتقدوا جهود التبشير المسيحية تأسيسا على تواطئها مع استراتيجيات التوسع والهيمنة الاستعمارية الغربية (انظر سيغر ١٩٩٥: ٥٣ و٧٣ و٧٧). جدير بالملاحظة أن الأنشطة التي أدرجناها تحت مصطلح «الاستشراق» تدخل أغلبها ضمن فئة مختلفة تماما. وذلك لأن الاستشراق كثيرا ما واجه وتحدى المصالح الاستعمارية، بل وسعى أحيانا إلى زعزعتها وتخريبها. ومع هذا فإن من الأهمية بمكان عند معالجة قضايا تاريخية معقدة أن لا نبسّطها على نحو مسرف، إذ ثمة بعض الاستثناءات

الواضحة. وسبق أن رأينا كيف أن النزعة التاريخية التطورية ذات النفوذ التي جسدتها كتابات هيغل اتجهت إلى حصر الهند والصين في وضع الدونية الأصيلة. وليس من شك في أن الاستشراق خدم متطلبات الإمبراطورية بأن وفّر المعلومات اللازمة لموظفي الإمبريالية ـ «الأثاث اللازم للإمبراطورية» ـ كما وصفه لورد كورزون [٣١]. لكن من الأهمية بمكان أن نتذكر ما قلناه في فصول سابقة عن جهود المستشرقين سواء على المستوى الفلسفي أو مستوى البحث العلمي، وكيف سار أغلبها في اتجاه مناقض، من نواح كثيرة، لمتطلبات الإمبراطورية، بل كثيرا ما تحدت المسلمات الأيديولوجية للسلطات الإمبريالية من مثل الإيمان بالتفوق الأصيل للثقافة وللمسيحية الغربيتين. وثمة مثال تاريخي مهم على ذلك وهو الأعمال العلمية الباكرة التي أعدها جونز وزملاؤه والتي لاقت تشجيعا من دون ريب من السلطات البريطانية كإضافة إلى عملية الاستعمار. بيد أن حوافز هؤلاء الباحثين والنتائج الاقتصادية لعملهم تتجاوز كثيرا هذه الرقابة الرسمية. مثال ذلك أن جونز رأى أن جهوده في الترجمة تخاطب أساسا حاجات أخلاقية وكانت لترجماته نفوذها الكبير وسط الرومانسيين الألمان أكثر من تأثيرها بين أبناء وطنه [٣٢]. جدير بالذكر أن الموظفين المدنيين الذين «أصبحوا مواطنين» من خلال ما أبدوه من اهتمام وتعاطف شديدين إزاء المعتقدات والممارسات المحلية كثيرا ما كانت تعتبرهم السلطات الإمبريالية خطرا عليها. وكانت السلطات الحاكمة في راج الهندية يساورها شك عميق إزاء الحركات التي توحدت مع الثقافة المحلية. مثال ذلك ما حدث في حالة الجمعية الثيوصوفية التي وضعتها السلطات تحت رقابة الشرطة السرية البريطانية. وإذا كانت المسيحية عاملا أساسيا، ولو لاشعوريا، لدعم الأهداف الإمبريالية، فإن الاستشراق غالبا ما كان وسيلة لإبعادها عن دعامتها.

لكن فكرة السلطة والهيمنة يمكن، على الرغم من هذا، تعديلها لتصبح أداة أقل وضوحا من دون أن ننكر أن الاستشراق، مثله مثل أي صورة أخرى من صور المعرفة، تصوغه اهتمامات الذات العارفة. وحري بنا هنا أن نلحظ ثانية المزيج الواضح من الحوافز التي كشف عنها الباحثون المستشرقون على مدى القرون، وعن الاستخدامات المتباينة وكذا عن سوء

الاستخدام من جانب من استغلوا أعمالهم، الأمر الذي بحثنا بعضه سابقا. ونحن هنا أيضا بحاجة إلى تجاوز غادامر نظرا إلى أن أسلوبه الهرمنيوطيقي في البحث، كما أوضح ناقدوه، يتماهى على نحو محدد ومحدود مع المعنى المخطط له عن وعي، ويكشف عن إدراك قاصر للشرائح القاعدية التي تمثل أساسا للمصلحة السياسية والتناول الأيديولوجي، أي باختصار العلاقة بين المعرفة والسلطة. وقد تكون هذه هي الحال بالنسبة إلى دور الخطاب الاستشراقي داخل النطاق التاريخي الواسع للهيمنة العالمية الغربية، إذ لن نجده في عملية دعم مباشرة لأهداف الإمبراطورية، بل نجده داخل مضمار ثقافي أكثر رهافة وإن بدا واضحا، وهو ما يسمى الرغبة في امتلاك وملاءمة الأفكار الشرقية والسيطرة عليها داخل إطار مفاهيمي غربي، أو بأسلوب يتسم بالزهو كأن يُقال داخل عقلانية النظام العالمي أو مشروع عولمة التنوير الأوروبي. وحسب هذا الرأي يمكن النظر إلى الاستشراق في صورة تعبير عما وصفه إدوارد سعيد بأنه «نوع من السلطة الفكرية على الشرق من داخل الثقافة الغربية» (١٩٨٥: ١٩)، بمعنى أنه يعمل من حيث علاقته بخطاب السلطة الأوروبية كوسيلة ليست لتعزيز ودعم ممارسة أي من السيطرة بالمعنى الحرفي على الشعوب الخاضعة، بل بمعنى خلق نظام معرفي موحد عن الشرق الذي من شأنه أن ييسر تصنيف الشرق فكريا وثقافيا ضمن فئة أكثر شمولا تفي بالمصالح الغربية. أو لنقل بعبارة أخرى إن ما نتعامل معه هنا هو شكل من أشكال الهيمنة الثقافية أو الفكرية الذي مكن الغرب من استيعاب تراثات ثقافية أجنبية داخل ثوابت أطره الفكرية، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن تحديده أو فهمه فقط من حيث علاقته بعوامل اقتصادية وسياسية خالصة.

وأرى أن هذا الأسلوب في تأويل الاستشراق يبدو في ظاهره أكثر إقناعا من الأسلوب الذي يربطه على نحو اختزالي بالسلطة الاقتصادية والسياسية وينتهي بإحالة جماع بنية الخطاب الاستعماري إلى قصد واحد أصيل ومتجانس (تيفين ولاوسون ١٩٩٤: ٢٠). لكن يلزمنا هنا قدر معين من الدقة، كما يتعين إضافة خاصتين. أولا يوضح تاريخ الاستشراق أن حافزه الجدلي موجه غالبا إلى الداخل وليس إلى الخارج، وأن

استراتيجياته للكسب والتملك مرتبطة غالبا بصراعات القوى داخليا أكثر من ارتباطها بما يجري خارج الحدود. وخير مثال على هذا فكرة «النزعة العالمية» التي قرناها بأسماء مثل مور ورادها كريشنان، أو بالمثل الأعلى لصوغ «فلسفة دائمة» عند مفكرين من أمثال هكسلي وغوينون. ولنا جدلا أن نرى هذه الاستراتيجيات الاستشراقية تنزع إلى تحصيل الناتج الثقافي الشرقي والسيطرة عليه لمصلحة مشروع غربي ظاهر الفائدة، أي تحويل التراثات الشرقية إلى سلعة لمصلحة الاستهلاك الغربي، لكن يتعين في الوقت نفسه أن نتذكر أن مشروعات إضفاء الطابع العالمي التي تماثل ما ذكرناه توّا كانت في الغالب مشروعات هدامة ومناهضة للثقافة داخل السياق الغربي، واستهدفت عمدا مواجهة المسلمات والممارسات الفلسفية والدينية الغربية الأصلية وتقديم بديل راديكالي عنها. ووفق هذا المعنى كانت تعبيرا عن تمزق داخل الغرب ذاته. لذا يقال إن مشروعات مثل مشروع إضفاء الطابع العالمي إنما كانت وسائل فعالة لاستيعاب مذاهب الفكر الشرقي تحت «السلطة الفكرية» للمقولات الغربية ووفاء لأغراض نابعة من تطلعات غربية تحديدا. ولكنها على الرغم من هذا توضع في صورة مقدمة تفيد الاعتقاد أن الإسهامات الشرقية لهذه المشروعات تحظى بامتياز أصيل تفتقر إليه المصادر الغربية.

نقطة ثانية نحن بحاجة إلى التأكيد عليها وهي أن الاستشراق في حالات كثيرة لم يقترن بمحاولات طمس الثقافات الشرقية المحلية - وهو إجراء واضح كل الوضوح في أماكن أخرى على مدى تاريخ الاستعمار الغربي - بل اقترن بإحياء هذه الثقافات وبعث القوة فيها من جديد، بحيث يمكن القول إنها أدت دورا في إحياء وتجديد التراثات الشرقية من مثل الهندوسية وزن والكونفوشية داخل بيئاتها المحلية الأصلية. وأسهمت كذلك في تشجيع الباحثين الآسيويين لاستكشاف تراثهم هم، واستعادة أشكال المعارف التي كانت في طريقها إلى الذبول وربما، لولا هذا، لكانت في طريقها إلى الضياع. وخير مثال هنا يتمثل في الدور الذي أدته الترجمات الغربية لكتاب «بهاغافاد غيتا» المقدس من أجل إحياء الهندوسية على مدى المائة عام الماضية أو حوالي ذلك. هذا علاوة على أن انتشارها الواسع أحدث

تأثيرا قويّا ليس فقط على المسائل الروحية أو الفكرية الخالصة، بل أيضا على نمو واكتمال المقاومة الوطنية ضد الحكم البريطاني [٣٣]. مثال آخر وثيق الصلة وهو الجمعية الثيوصوفية. إذ على الرغم من أن هذه الجمعية استهدفت تمجيد حكمة الهند القديمة فإنها شجعت بقوة على انطلاق الآراء المحلية المعاصرة من مثل آراء كل من أنا جاريكا دهارمابالا وغاندي وكريشنامورتي الذين أدوا أدوارا مهمة في سبيل بعث النشاط من جديد وإعادة صياغة التراث القديم. وحري بنا أيضا، إذا ما تحدثنا في إطار جبهة أوسع، أن نتذكر من جديد تأثير الاستشراق على ما أصبح معروفا باسم «النهضة الهندية» ابتداء من راموهان روي إلى نهرو ومن بعده. ذلك أن الاستشراق، كما يقول المؤرخ دافيد لودين «من حيث هو جماع معارف غذى بمعلوماته خطاب القومية الهندية» ويؤكد أن الاستشراق أصبح «بنية معرفية مهيأة للانتشار ضد التفوق الأوروبي» (من بريكينريدج وفان دير فير ١٩٩٣: ٢٦٩ و٢٧٢) [٣٤]. وثمة مثال آخر تجسده مؤلفات جوزيف نيدهام. إذ على الرغم من أن هذه المؤلفات انبثقت، بمعنى من المعاني، عن إشكالية غربية أساسا تتعلق بتسجيل تاريخ العلم، وأثبتت هذه المؤلفات أمرين: أولا، أنها عامل مهم للتيسير بين الباحثين الصينيين. ثانيا، أنها وهي كما يرى الفيلسوف الأسترالي أبعد ما تكون عن وصفها بالتواطؤ مع الإمبريالية الغربية، قد أسهمت، ولو في نطاق محدود، من أجل تحرير الصين من الهيمنة الغربية (١٩٩٥: ٣٢٤).

ربما يعترض البعض قائلا إن عمل العلماء من أمثال نيدهام واستراتيجياتهم للإحاطة بالتاريخ الفكري للصين ضمن مشروعاتهم التاريخانية الخاصة يتعين النظر إليه باعتباره إحدى صور الغطرسة واستعلاء الغرب وما يفيد ضمنا بأن الشرقيين فشلوا في الحفاظ على ثقافاتهم هم كما فقدوا كل حق لهم فيها. وفي مثل هذا قال أحد النقاد: «أصبح على المستشرق بذلك أن يتكلم نيابة عن الشرق من خلال سلسلة الأبحاث والدراسات العلمية التي تحددت مهمتها وهي أن تمثل الشرق نظرا إلى عجز الشرق عن تمثيل نفسه» (لوبيز ١٩٩٤: ٣٩). وسبق أن أشرنا إلى أن بعض النقاد مضوا إلى أبعد من هذا ودفعوا بأن حضارات

الشرق الكلاسيكية التي مجدها الاستشراق أدت إلى تصور آسيا الحديثة كأنها في انحسار ومن ثم بحاجة إلى الغرب ليتحدث نيابة عنها. بيد أن نمو الاستشراق ارتبط بالتوسع الاستعماري بوسائل أكثر تشابكا ودقة مما توحي به هذه الانتقادات. واتجهت الدراسات الحديثة إلى تأكيد الطبيعة التبادلية للعلاقة بين المستعمِر والمستعمَر [٣٥]. وهكذا فإن هذه الانتقادات، على سبيل المثال، لا تبدي ثقة كافية إزاء النمو العقلي للمعرفة بالتواريخ الفكرية والثقافية لآسيا التي وردت بداية على أيدي العلماء الغربيين. كذلك لا تثق بالأساليب الجديدة للنظر إلى العالم التي تولدت عن هذه الجهود. إن مثل هذه الجهود ربما جاءت محمولة على ظهر التوسع العسكري التجاري الأوروبي قرين نزعة تاريخانية سوبرمانية [*] مصاحبة. بيد أنها أيضا وعلى لسان مفكر إسلامي، أسهمت في إيقاظ نوع جديد من الفضول المعرفي، ورغبة في دراسة التنوع اللانهائي للعالم الإنساني والطبيعي، ودراسته بلا خوف وبملء التحرر من الأحكام التي تقيِّد وتحد الفضول المعرفي (حوراني، ١٩٩١). وهذه منافع تعلو على الحدود والمصالح الغربية. ونلحظ أيضا أن هذه الانتقادات لا تضع في الاعتبار بما فيه الكفاية المدى الذي شارك فيه الباحثون والمفكرون الشرقيون أنفسهم في المشروعات الاستشراقية. وأن الشيء اليقيني، كما سبق أن أكدت في ختام الفصل الثاني، أن هذه المشاركة علاوة على التحول العميق الذي طرأ على الثقافات الشرقية على مدى القرون الماضية إنما أثارتها بداية الضغوط الخارجية وليست الداخلية. لكن المشروع الاستشراقي برمته، ابتداء من محاورات ماثيو ريتشي مع أهل الفكر والثقافة الصينيين فصاعدا، تضمن تفاعلا معقدا للغاية بين الثقافات، وهو ما لا يمكن اختزاله في صورة فرض قسري للسلطة أو فرض لرواية لها السيادة من جانب طرف على الطرف الآخر. ولم يكن الأمر قاصرا فقط على أن ينظر المفكرون الشرقيون أنفسهم مرات ومرات إلى الاستشراق نظرة إيجابية والاحتفاء به

(*) السوبرمانية Supermatism من التفوق Supermacy: مدرسة ونظرية عن الفن التجريدي الهندسي. بدأت حركة روسية أسسها عام ١٩١٥ كازمير ماليفتش الذي أنتج لوحات مقتصرة على الأشكال الهندسية مع ندرة في الألوان. ويقول إن هدفه «تفوق الشعور في الفن» الذي يمكن أن يعبر عنه بأبسط الأشكال البصرية. وهي حركة موازية للمدرسة البنائية في الفن. وتعتبر شكلا من التكعيبية المفرطة [المترجم].

باعتباره إلهاما يحثهم على النهوض بإحياء ثقافي خاص بهم - على الرغم من أن هذا هو واقع الحال في غالب الأحيان - بل إنهم هم أنفسهم أصبحوا أكثر فأكثر مشاركين فعليّا سواء باعتبارهم نقادا للمشروع الاستشراقي أو واعين متحمسين له. ونجد ابتداء من فيفكا ناندا ومرورا بسوزوكي ووصولا إلى الدلاي لاما خطّا مميزا من الباحثين الشرقيين الذين شاركوا في الجهود الاستشراقية أو شجعوها بفعالية ونشاط وليس من سبيل لإسقاطهم ببساطة باعتبارهم ضحايا المناورات الغربية. والحقيقة أن الاتهام «بالتعالي» يمكن أن يوجه ضد من يصورون الشرق في صورة المتلقي السلبي جملة وتفصيلا للأفكار الاستشراقية المثيرة للانتباه. وأن يوجه أيضا إلى من يلح على أن جماع المعارف الخاصة بالشرق التي هي حصاده ليست سوى افتراض ذهني من صنع الغرب اختلقه وفقا لأغراض ومفاهيم غربية خالصة. وعلى الرغم من أن آسيا في نواح مهمة معينة تجد نفسها ضمن سياق تاريخي من ابتكار أوروبا، إلا أن الرأي القائل أن مشاركتها مع الاستشراق هي مشاركة سلبية خالصة إنما يغفل استقلال الأصوات الآسيوية المستقلة التي استجابت وحاجت وعارضت بعنف، بل وافتتنت أحيانا بأساليب القهر في الغرب، ولكنها عمدت أحيانا إلى تحويل كل هذا للوفاء بأغراضها هي التحريرية [٣٦].

وإن ما نخلص به من هذا بوجه عام هو أنه بينما يتعين علينا أن نضع مسألتي السلطة والهيمنة الاستعمارية كعامل عند التفكير في الاستشراق، إلا أنه لا يمكن لنا أن نفهم الاستشراق فقط في ضوء سلطة الغرب وحدها على الشرق. وكثيرا ما عمد نقاد الاستشراق في الغرب إلى تصويره في صورة المواجهة، ومن ثم يخلدون الاستقطاب على غرار ما فعل كيبلنغ الذي يرى الشرق والغرب في عداء أبدي أحدهما للآخر. ولكن حري أن ندرك الاستشراق في بعض النواحي باعتباره أداة للغرب، التي حقق من خلالها قدرا من السيطرة على التراثات الفكرية والدينية للشرق. بيد أننا أيضا يجب أن ندرك أن نمو الاستشراق اتسم في نواح أخرى بزيادة التبادلية والحوار والمعرفة والتعاطف. وهكذا فإننا إذ نَعترف بالتوترات السياسية الواضحة وتباعد المصالح التي ميزت العلاقة بين الشرق والغرب، إلا أنه يجب أن نضع في الحسبان أيضا حقيقة أن الشرق

حقق لنفسه سلطة متزايدة باطراد على تراثاته الثقافية الخاصة، وذلك نتيجة اللقاء بينه وبين الغرب. وأنه ثانيا حقق لنفسه قوة وسلطة على الغرب بتحوله إلى مناهض وناقد لجوانب أساسية للثقافة الغربية. ويقول يونغ في هذا:

> **بينما نحن نقلب رأسا على عقب العالم المادي للشرق مستعينين في ذلك بما توافر لدينا من كفاءة تقنية، فإن الشرق بكفاءته النفسية ألقى بعالمنا الروحي في خضم الفوضى، وبينما نحن نعمد إلى إخضاع الشرق من خارج، نراه هو يحكم قبضته علينا من داخل.**
>
> **(يونغ ١٩٦١، ٢٤٩)**

ولعل من الأفضل النظر إلى هذه القضايا في ضوء التطورات المعاصرة للاستشراق. وهذا ما سنعالجه بإسهاب أكثر في الفصل الأخير.

12

الاستشراق وما بعد الحداثة

الحداثة وما بعد الحداثة

أين الاستشراق الآن؟ هل أكمل الشوط واستنفد الدور؟ هل نحن الآن في عصر ما بعد الاستشراق، كما قد يرى البعض، وتحدونا رغبة ملحة في أفول «الآخر» الغريب أخيرا مع نهاية الإمبراطورية ونهاية الحداثة؟ إن العوامل التي أنتجت الاستشراق، وهي انفتاح أوروبا على كثرة من النصوص والأطر والسياقات الفكرية، وتوسع سلطة ووعي أوروبا إلى أبعاد كوكبية ـ طرأت عليها تغيرات عميقة خلال السنوات الأخيرة. وإن العائد الإمبريالي كاد يختفي تماما، بل إن الهيمنة الثقافية والاقتصادية للغرب باتت تواجه ما يتحداها. كذلك الحال بالنسبة إلى تطلعات حقبة التنوير لكي تفرض نفسها على العالم، والتي استهدفت من ذلك فتح العقل الأوروبي لاستقبال فلسفات الشرق، أفسحت الطريق لكثرة ممزقة ولنظرة نسبوية تعبر عنها رؤى عالمية. وإن ثنائية الشرق والغرب التي كانت أسطورة حاكمة للاستشراق تحللت بفعل القوة

«يمكن القول إن الاستشراق شجع التعددية والنسبوية في الثقافة، وشكك في بعض الأساطير التي تمثل محورا للحداثة»

المؤلف

المشتركة للنقد الثقافي والتحول الاجتماعي. وها هي عولمة الثقافة التي أكدها علماء الاجتماع من أمثال أنطوني غيدينز أسفرت عن صوغ صور جديدة من الاعتماد المتبادل على الصعيد العالمي والتي لم تعد بالضرورة أو بشكل مطرد تدور حول محورية أوروبية، بل أضحت تتألف من كثرة من الهويات المتداخلة. ونشهد الآن في مضمار التبادل الثقافي، ما لم نشهده من قبل، هجينا مزدهرا من الأفكار والممارسات المتشعبة والتي تقاوم حصرها ثانية في قالب الإثنينية «الغرب وبقية العالم». علاوة على هذا فإن هذه التحولات لا تعود فقط إلى التمزقات الداخلية الخاصة بالغرب، بل تعود بالقدر نفسه إلى «الآخر» عند أوروبا، إذ يعيد تقييم هويته الخاصة. ذلك لأنه، كما يلحظ عالم الأنثروبولوجيا جيمس كليفورد «ومنذ ١٩٥٠، دأب الآسيويون والأفارقة وعرب المشرق وسكان جزر المحيط الهادي والمواطنون الأصليون الأمريكيون على العمل بأساليب مختلفة لتأكيد استقلالهم عن الهيمنة الثقافية والسياسية للغرب، وأسسوا مجالا متعدد الأصوات لخطاب في ما بين الثقافات» (١٩٨٨: ٢٥٦) [١].

وفي ضوء هذا التقييم لظرفنا الراهن لابد أن يساورنا قدر من الشك في ما يتعلق بخصوصية موضوع هذا الكتاب في الوقت الحالي. فإذا كانت الظروف التي أدت إلى ظهور الاستشراق قد أضحت في عداد الماضي فإن لنا أن نتوقع للاستشراق أن يذوي ويدخل التاريخ باعتباره منتجا غريبا مشتقا عن العالم الحديث، واختفى باختفاء الثاني. وتحقق هذا الفرض الأولي جزئيّا. ذلك أن الاستشراق، كما رأينا في الجزء الثالث، تغير خلال السنوات الأخيرة. وإن تطلعاته ليصبح طابعا عالميّا أفسح الطريق في الغالب الأعم لنزعة تعددية حذرة، وأفسحت ثقتها المعرفية الطريق لمنهج بحث هرمنيوطيقي أكثر تواضعا وأكثر نقدا للذات. وأفسحت مثاليتها الساذجة الطريق لتصميم أقوى على الكشف عن حوافزها الخفية، بل والشريرة أحيانا. وإن ميلها إلى إضفاء طابع رومانسي على الشرق حل محله، إلى حد كبير، نزوع واقعي أكثر دقة وإحكاما، يرى الشرق ليس باعتباره مهد حكمة متعالية وخالدة بشكل ما، بل باعتباره طائفة متنوعة ومتعددة الشرائح من العوامل الثقافية والحركات الفكرية المنبثقة عن ضروب متباينة من الأوضاع التاريخية [٢]. زد على هذا أن الاستشراق انخرط بقوة في تفكيك نسيج

خطابه هو، وذلك حين تشكك في القطبية الجوهرية للشرق ـ الغرب والتي ارتكز عليها في غالب الأحيان، وأيضا بالبحث في الظروف الاجتماعية والسياسية لظروف ميلاده هو.

ولكن ثمة شواهد كثيرة توحي بأن الاستشراق، على الرغم مما طرأ عليه من تحول، لا يزال حيّا وفي حالة جيدة، بل إنه في الحقيقة آخذ في الازدهار بقوة أكثر مما كان، ويمارس بكفاءة نفوذا متزايدا من حيث الأهمية والوضوح على كثير من جوانب الثقافة الغربية. ويواصل الشرق من خلال سلسلة كاملة من البحوث والدراسات الأكاديمية ومجالات الاهتمام العام والشخصي وضعه كبؤرة اهتمام وفضول معرفي، كما لايزال يمثل مصدرا ثريّا للنقد والإلهام الثقافي.

وإن هذا الدور المزدهر أبدا يكشف عن بعض الروابط الخفية مع حوارات معاصرة بارزة. ذلك لأن الاستشراق يظهر من نواح كثيرة، وكأنه متحد مع «ما بعد المودرنزم»، وأكثر من هذا يمكن القول إن الاستشراق شجع التعددية والنسبوية في الثقافة، وشكك في بعض الأساطير التي تمثل محورا للحداثة، والتزم موقفا مناهضا للمركزية الأوروبية، ودعا إلى إضفاء قيمة على نظريات المعرفة والتواريخ الخفية التي استبعدتها الحداثة الغربية. وبناء على هذا الرأي يصبح الاستشراق ما بعد مودرنزم ـ ما قبل الحالة النهائية. وهذا من شأنه وفق ظاهر القول أن يوقعنا في مفارقة: إذا كان الاستشراق وثيق الصلة جدا بالحداثة، كيف تسنى له أيضا أن يقترن بما بعد الحداثة؟ ألا يبدو هنا أننا نتوسع بحيث نتحلل من فكرة سبق أن شددنا عليها سابقا في هذا الكتاب، حين قلنا إن الاستشراق مؤهل لأن ننظر إليه في ضوء رواية واحدة متماسكة؟ إجابتنا على هذا تكمن بالضرورة في الفرض القائل إنه فيما يتعلق بجوانب حاسمة معينة والتي تمثل جانبا محوريّا في اهتماماتنا الراهنة، تمثل ما بعد المودرنزم استمرارا لخطاب حداثي أو أنها على أي حال تؤلف آخر مراحل تجليه، أو لنقل: ذروة نضجه. والملاحظ أن هذا الرأي، وإن بدا مثيرا للجدل بوضوح، إلا أنه صادف دعما من جانب عدد من الكتاب في هذا المجال. مثال ذلك دافيد هارفي في بحثه الشامل في ما بعد الحداثة يخلص إلى نتيجة مفادها «هناك اتصال أكثر مما يوجد من اختلاف بين التاريخ العام للمودرنزم والحركة المسماة ما بعد المودرنزم». ويرى هذه الأخيرة «نوعا خاصّا

من الأزمة في المودرنزم، وهي أزمة تؤكد التمزق وسرعة الزوال والشواش» (١٩٩٠: ١١٦) [٢]. وأوضح أيضا أن هناك اختلافات كبيرة. إذ إن رفض السرديات الكبرى والنظريات الشمولية العالمية، والأسس المطلقة، علاوة على تأكيد ما هو قائم من تصدع وتغاير ولا قياسية، كل هذا يخرج ما بعد المودرنزم من مشروع التنوير الحداثي. ومع ذلك، وكما سبق أن أشرت في الفصل الثاني، فإن الطبيعة الجوهرية لهذا المشروع الأخير وانعكاسيته على وعيه الذاتي، والتزامه الدقيق بالنسبة إلى الحقيقة والقيم والأهداف اتجه إلى تأجيج وليس إخماد نيران الشك الديكارتي. وإن هذه الشكوك التي تضخمت إلى نسب تثير الانزعاج، وأهاجتها مقاطع السخرية هي التي أشعلت حريق ما بعد المودرنزم المدمر. ونحن نرى الشرق منذ أيام أن سافر الجيزويت إلى الصين والهند واليابان في القرن السادس عشر، وهو يمثل تحديا للتفرد الفكري بل وللهوية الثقافية لأوروبا، وأثار الشكوك التي أسفرت في مناخنا الثقافي الراهن عن ظهور مصطلحات مثل «اللاقياسية» و«النسبوية»، كما أثار الشكوك بشأن قضايا «العقلانية» و«عالمية وكلية الحقيقة». وتسود الآن حالة من القلق بشأن الهوية الثقافية، وصواب التراث والتقاليد، ورغبة في تمكين الأصوات المكبوتة. وهذه توجهات يمكن اعتبارها بعد حداثية مميزة، وكان لها حتما أن تحتل الصدارة بسبب الاهتمامات الاستشراقية التي ساعدت بكل السبل الممكنة على توضيح هذه القضايا وجعلها بؤرة الاهتمام. علاوة على هذا فإن تحدي قيم الحداثة المتمثل في التعددية والنسبوية امتد وأصاب قلب القيم الحداثية، أعني نزعتها الإنسانية المتوطنة وتأكيدها على القيمة اللانهائية للذات. وهنا أيضا استطاع الاستشراق أن يقدم لنا أطرا فكرية جديدة، وكثيرا ما تثير البلبلة والاضطراب.

ولعل من المفيد أن نسهب ونوضح هذه الأفكار بأن ندقق بإيجاز في عدد من المفاهيم المحورية في حوارات ما بعد حداثية راهنة، والتي تدور في ساحة مشتركة إلى حد ما مع الاهتمامات الاستشراقية.

أول هذه المفاهيم «التعددية» والتي تعني، في هذا السياق، تشظي التقاليد التي كانت قبل ذلك موحدة، والمعتقدات والقيم المشتقة منها. وإن للتعددية مصادر كثيرة، وتتضمن التنوع والتفكك الاجتماعي، وازدياد الوعي السياسي بين الجماعات التي كانت مهمشة، والشك الفلسفي إزاء كلية المعرفة والقيم.

وواضح أن تبادل الأفكار الشرقية على مدى القرون القليلة الماضية أسهم بوضوح في تفتح العقل الأوروبي ومشاعر التعاطف الأوروبية في التطلع إلى رؤى عالمية تتصف بالدوام ومتباينة مع الرؤى الأوروبية الخاصة. ويمكن القول في ضوء هذا الظرف أن الاستشراق عزز منذ البداية النظرة التعددية، وشجع على الاعتراف بإمكان وجود وسائل بديلة للتفكير والتقييم والعمل. وشهد تاريخ الاستشراق ظهور اتجاهات تحقق توازنا مقابلا حيث رُئي أن التعددية تمثل محطة على الطريق في اتجاه وحدة أسمى مكانة. ولكن الملاحظ هنا، كما كانت الحال في استراتيجيات مؤتمر هاواي للشرق والغرب التي سعت إلى إضفاء رؤية عالمية الطابع، فقد كانت النتيجة الصافية في غالب الأحيان إثبات استحالة المشروع بحكم طبيعته، وظل بيت القصيد إجمالا يتمثل في ميلاد ثقافة الاعتراف المتبادل، وليس الاستيعاب المتبادل. وأصبح هذا الميل لتحقيق التعددية أكثر فأكثر وضوحا داخل الانعكاسية الذاتية الوليدة للخطاب الاستشراقي ذاته. وهنا نجد أن فكرة «الآخر» الشرقي باعتباره موضوعا موحدا وغير متغير، أفسح الطريق لظهور رؤية تقضي بأن «الشرق» ليس إلا رمزا أو شفرة متواضعة للدلالة على تنوع غني على نحو لا يصدق لظواهر ثقافية وفكرية. وتم التجاوز بوعي عن فكرة أن الشرق يجب أن نتعامل معه، باعتباره جوهرا أبديًا يمكن تأمله من بعد كما نتأمل الأجرام السماوية. وانبثق الاعتراف بأن الممارسات الغربية هي التي تضفي جوهرا ثابتا على الموضوعات، هذا مع بزوغ فهم متزايد بتعاليم آسيا، وأنها ثاوية في تنوع مطرد لتراثات متنامية ولها ديناميتها التاريخية الخاصة.

وكان حتما أن تؤدي الحجج المتعلقة بموضوع التعددية الثقافية إلى قضية التصور الذهني، والتي تفضي بدورها إلى قضايا وثيقة الصلة متعلقة بالسلطة والقوة، ثم إلى أسئلة من نوع: من الذي سادت تصوراته الذهنية ولماذا؟ ومن له سلطة تصور الحقيقة الواقعة؟ وتحتل هذه الأسئلة في صورة صارخة بؤرة سياق الاستشراق. وتزايد التحالف الصريح بين هذه القضية والنظرية النقدية الأدبية والدراسات النسوية والدراسات عن السود. وطبيعي أن يفضي هذا التحالف إلى إثارة أسئلة مهمة عن المواقف الثاوية في الأعماق تجاه المعرفة، وتشجع الحساسية تجاه التواريخ البديلة والأصوات المتمردة، وتجاه الممارسات الغربية مع النصوص [٤]. وكما لمسنا في كل صفحات الكتاب، اشتبك الاستشراق في

الحقيقة، وعلى مدى طويل في عملية تحد للنظام المعرفي الغربي المهيمن. وانخرط مرارا في تساؤلات مرتابة إزاء إمكان تأسيس قواعد عالمية محايدة ثقافيًا تكون أساسا نبني عليه دعاوى معرفية وشهادات مصداقية للعقلانية. وإذ لفتت الأنظار إلى مخططات مفاهيمية بديلة، وإن كانت قابلة للحياة مثلها، فإنها ساعدت بذلك على إثارة الشك ليس فقط في القيم النوعية للثقافة الأوروبية الحديثة، بل وأيضا في المسلمة التي تفترض أن هذه القيم أساسية من الناحية المعرفية وأنها إطار فكري كلي شامل. ونقضت استخدام مفاهيم مثل العقلانية والفردية والتقدم عند الحكم على الثقافات الأخرى. ورأينا أيضا أن الفكرة الأثيرة في الوقت الراهن التي تفيد أن التصورات الذهنية هي، بمعني ما، صياغة ذهنية، وأنها مضللة منهجيًا بمعنى منتظم، إنما هي فكرة مسبقة داخل كثير من الفلسفات الشرقية. وواضح أن ما اكتشفه واستثمره المستشرقون يمثل اتجاها ثريًا للتفكير الفلسفي الآسيوي المعني «بتفكيك» ونقض جميع المقولات، ومن ثم واجهنا بالطبيعة المصطنعة لكل أنماط التفكير. مثال ذلك أن الطاوية، كما لاحظنا، كشفت عن نزعتها الشكية الساخرة من كل الصور اللغوية والرمزية، ودأبت على بذل الجهد لتقويض دعائم ارتباطنا بالكلمات والمفاهيم. وتأكدت الرابطة بين هذا النهج وبين ما بعد المودرنزم بشكل خاص في حالة البوذية، على نحو ما صورها بخاصة ناغارجونا ومدرسة مادهياماكا. وهذه المدرسة كما لاحظنا في فصل سابق أكدت على تجريد اللغة من الغوايات التي صاغتها الثقافة، وأكدت كذلك على أن مصادر الخبرة البشرية صيغت عقليًا، والتزمت نهجا يستهدف إثبات الطبيعة المناقضة لجميع المواقف الفلسفية. ونرى أن هذه المدرسة بفضل كل ما سبق كثيرا ما يرد ذكرها في ارتباط بما يسمى «التحول في الدراسات اللغوية» في التفكير النقدي والفلسفي الحادث أخيرا، ويرد ذكرها أيضا مع الأسلوب التفكيكي المقترن بكل من نيتشه ودريدا [٥].

ولا شيء أثبت، وفقا للتفكير ما بعد الحداثي، أنه الأكثر تضليلا من التصورات عن النفس، وإن أحد جوانب ما بعد الحداثة الأقوى تأثيرا وتشويشا هو التخلي عن القول بمركزية الذات البشرية، وهي الأقدس بين جميع الأيقونات الغربية. وهنا وللمرة الثانية وعلى أيدي المستشرقين أثبت الشرق قدرته على تقديم منظور خارجي حافز، وأن فكرة النفس ليست معطى من الطبيعة بل هي صياغة، وليست ثابتة ودائمة بل ممزقة

تستلزم الرعاية. وأدى هذا المنظور إلى دفع الاهتمامات المعاصرة لتعاين عن كثب التعاليم التقليدية للبوذية. ويقول عالم الإلهيات دافيد تراسي الذي تجاوز بفكره راديكالية كل من دريدا ولاكان: «إن الطريق البوذي يرغم الغربيين المحدثين على مواجهة أفكارنا الثقافية والنفسية عن الأنا والنفس والذات بعيدا عن البدائل المعتادة (١٩٩٠ : ٧٥). ولقد نزع الفكر الغربي تقليديًا بسبب مذهبه الراسخ عن الجوهر الثابت إلى التسليم بأن الطبيعة البشرية جوهر ثابت يميز البشر عن الطبيعة، وعن جميع الكائنات الحية الأخرى، وإلى القول بنموذج للنفس يراه دائما أساسا ومستقرًا ثابتا للقوة والمعرفة. واتجه القسط الأكبر من الاهتمام خلال الحوارات المعاصرة صوب نموذج بديل عرضته الطاوية والبوذية. ويؤكد هذا النموذج أن لا شيء ثابت ودائم، وأن كل شيء في حالة دفق متصل، وبخاصة البشر أنفسهم. وإن الطاوية، على سبيل المثال، برفضها للتعاليم الإنسانية للكونفوشية انخرطت بالفعل في عملية تلغي المركزية، وتشكك في الفكرة الكونفوشية عن «الإنسان الأسمى» الذي يجد محور وجوده داخل نفسه من خلال ازدهار واكتمال إنسانيته الجوهرية. وعارض لاوتسو التقاليد المصطنعة سواء للغة أم للدولة. وأبدى غلوًا في عدائه للمحورية الإنسانية، وجعل الصيرورة في مكانة أعلى من الوجود، مما يؤكد التغيرية والاختلاف بدلا من الذاتية والجوهر [٦]. وإن من أبرز قسمات بوذية زن التي استهوت كثيرين من الغربيين هو تأكيدها على الحاضر الزائل، والضئيل، والعام والتافه، وعلى هذا الشعور وهذا السحاب، وهذا الصوت، وليس على اللازماني والخالد. وركزت على «التفريغ إلى خارج» بغية جني الحكمة بدلا من التركيز على البناء والدمج. وجدير بالذكر أن تعاليم جميع المدارس البوذية في ما يتعلق باللاديمومة على نحو متطرف تحمل معها ضمنيًا ما يفيد أن النفس وجود متغير أبدا، إنها سلسلة من الخبرات والتجارب اللحظية التي هي بدورها عناصر مشروطة داخل الشبكة الكلية الشاملة للظواهر المتفاعلة. وهذه فكرة معروفة باسم «النشوء المشترك المشروط». وإن ما تنكره هذه التعاليم ليس وجود الوعي أو حتى الوعي بالذات، بل تنكر افتراض وجود كيان دائم كامن وراء الوعي الذي يُشار إليه بالضمير الشخصي [٧].

الاستشراق في حقبة ما بعد الاستعمار

كيف لنا إذن أن نقيّم الاستشراق الآن؟ ونسأل في ضوء الارتباط بلغة ما بعد المودرنزم التي أسفرت عن تفكيك جميع المفترضات الذهنية المنطقية للحداثة: هل يمكن للاستشراق أن يؤدي أي دور غير تأمل نسبوية ما بعد التنوير والتحرر من الوهم؟ هل ثمة أي شيء آخر غير استشراق يفضي إلى تشويه وتلاعب، وربما أصابته أدوات التفكيك ذاتها التي أسهم في صنعها بجرح قاتل؟ نرى في ضوء الأسباب التي عرضناها في الفصل الأخير أن من المستحيل، وربما من غير المتصور وجود حوار منفتح ومنزه ومستنير، واستشراق براء من الانحياز والهوى. ومع ذلك، ثمة شواهد توحي بأن الاستشراق مافتئ يؤكد إمكان تحقيق تبادل مثمر بين الثقافات، حتى وإن بدا في غالب الأحيان أحادي الجانب وقاصرا إذا ما قيس في ضوء نموذج أساسي يمثل مثلا أعلى. وواضح، على الرغم من هذا كله، أن ظروف اللقاء بين آسيا وأوروبا تغيرت جذريًا خلال القرن العشرين. ولكن لا يزال صحيحا أن «أوروبا ما فتئت تتطلع صوب التراثات والتقاليد غير الأوروبية التي حاولت السيطرة عليها وإدراجها في صورة حلفاء ضد تطورات استهلتها هي نفسها» (هابفاس ١٩٨٨: ٤٤٠). ويرى البعض هذا بمنزلة عملية تحسينية تمحو عادات الماضي السيئة. مثال ذلك أن المستشرق مكسيم رودنسون يعتقد أن مجال دراسته حقق «تقدما حقيقيًا حيث لم يعد هناك انتقاء مسبق أو تلاعب أو محاولات تجميل... للوقائع بحيث تلائم رؤية أيديولوجية واعية» (١٩٨٨: ٤٠). ويتحدث شيلدون بولوك عن تيار «استجوابات الذات في مجالنا» التي اقترنت باختفاء «الأسس والاستخدامات التقليدية لمبحث الدراسات الهندية». وها هو إدوارد سعيد نفسه في ما يبدو منه أحيانا بمنزلة اعتراف مهم بالقيم الإنسانية، يعتقد أنه ونحن نعيش عصر ما بعد الاستعمار مع التزايد المطرد للدراسات المتقدمة وتنامي «الوعي النقدي»، فإن بالإمكان أن يبدأ عصر ما بعد الاستشراق، حيث يمكن للغربيين دراسة الشرق دراسة متحررة من كل الانحيازات المسبقة والمسلمات التي تفسدها وتحرفها. ونراه إذ يسلم بإمكان «تحرير المعرفة من الاستعمار» يعترف بأن «ثمة دراسات ليست فاسدة، أو على الأقل ليست عمياء عن الحقيقة الإنسانية»، شأن الاستشراق الذي دانه هو (١٩٨٥: ٣٢٥) [٨]. ويرى أن ثمة

دليلا على أن الاستشراق شرع في مهمة الكشف عن تاريخيته وانحيازاته المقموعة والعمل على علاجها، وهي مهمة أعلنها سعيد نفسه في كتاب «الاستشراق»[٩]. ويتحدث سعيد هنا بطبيعة الحال عن الشرق الأوسط، ولكن ثمة اعتبارات مماثلة تصدق على الخطاب الغربي في ما يتعلق ببقية آسيا. وتطرأ الآن على الاستشراق من نواح كثيرة تغيرات أساسية تعكس تحولات ثقافية كاملة وأوسع نطاقا، حيث توافرت قنوات كثيرة للاتصال والتفاعل على الصعيد العالمي كله. وأدت هذه إلى رفض المثل العليا القديمة للهيمنة الغربية، وادعاءاتها الكوكبية مع الاعتراف بدعاوى التنوع والاختلاف. وبدأت تتهاوى الحدود القديمة، وظهرت محاولات أصيلة لتحقيق تلاحم آفاق الرؤى. وتوارى النزوع القديم لرؤية الشرق في صورة مثالية ليفسح الطريق لنزوع قادر على أن يكون نقديّا دون استعلاء، وأن يفيد من تراثات الشرق دون خوف من أن يكون انتقائيّا أو نقديّا. وزال بذلك عن تراث الشرق الغموض الذي اكتنفه ونزل من عليائه، حيث سُحب البخور التي اعتاد البعض أن يضع الاستشراق بينها، وتبددت الهالة الخارقة للطبيعة التي صنعها الخيال الشعبي لتحل محلها ترابطات خصبة مثمرة مع اهتمامات وقضايا العصر الفلسفية والاجتماعية والإيكولوجية.

وهذا التطور سيكون حتما بطيئا وغير مطرد بانتظام بحيث إن النظرة التفاؤلية عند علماء من مثل رودنسون وبولوك وسعيد يتعين عليها مواجهة الإصرار العنيد على البقاء من جانب مواقف المحورية الأوروبية. ذلك لأن ثمة عددا من العوامل تعمل بوضوح في الاتجاه المضاد. ونجد من بين أكثر هذه العوامل وضوحا بعث النزعة القومية عقب انتهاء الحرب الباردة، وإحياء سياسات الجناح اليميني المتطرف في أوروبا وأمريكا، والنمو المشؤوم للأصوليات الدينية. وهذه ظاهرة نراها واضحة الآن بين الهندوس والبوذيين مثلما هي كذلك في تراثات الأديان الإبراهيمية. ونشهد زيادة على هذا تصاعد التناقض المزدوج من الطاقات المتحررة للخطاب الاستشراقي ذاته. وعلى الرغم من أن عوامل كثيرة تشارك في معادلة هذه الظاهرة إلا أن إحدى النتائج المترتبة على الحالة الأخيرة تتمثل في التأكيد العدواني المتزايد باطراد للهويات العديدة التي تدور حول محورية عرقية. وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة هي بوضوح رد فعل ضد عملية الأوربة، إلا أنها يمكن أن تنقلب

لتصبح صورة مرآة تحاكي الوضع ذاته على نحو عمدي، وهنا وفي هذه الحدود يكون الاستشراق شجع الوضع الانقسامي ذاته الذي أبدى الرغبة كثيرا في التعالي عليه وتجاوزه. وجدير بالذكر هنا ما ذهب إليه بعض النقاد من أمثال سارة سوليري، إذ أوضحت أن ما تسميه «نزعة التغيرية» alterism ذاتها السائدة في بعض من خطاب ما بعد الاستعمار والتي استهدفت إعادة تمكين «الآخر» المستَعْمَر، تنزع إلى تأكيد البقاء المستمر «لأكذوبة شمولية الآخرية»، ومن ثم تعزز الثنائية القديمة القائلة بالجوهر الثابت للشرق ـ الغرب (١٩٩٢: ١٣). علاوة على هذا فإن المطالبة بالاعتراف بالأقليات واحترام مصالحهم، سواء جاءت المطالبة على لسانهم أو باسمهم، أدت أحيانا إلى ظهور شكل جديد من التسامح الذي يندرج تحت العنوان الشعبي «التصحيح السياسي». وواضح أن القضايا المحيطة بالتصحيح السياسي تشغل نطاقا أوسع من الاستشراق، ولكن الملاحظ أنه منذ صدور كتاب سعيد عام ١٩٧٨، أصبح الاستشراق كثيرا ما يقترن بما يسمى «حالة العالم الثالث»، بمعنى موقف العقل الذي يشجع على إحساس الغرب بالذنب واحتقار الذات في فترة ما بعد الاستعمار. والشعور، كما يقول فيرنس فيهير «بتعذيب النفس» بسبب جرائم الاستعمار والذي من شأنه أن يفضي إلى احتدام «مناهضة المحورية العرقية» وإلى نزعة أصولية سياسية جديدة ذات صبغة دينية (١٩٩١: ١٨١). وطبيعي أن موقف لوم الذات لن يشجع فقط على تولد إحساس يتسم بالغلو والعقم بتدهور الغرب وفق ما هو مفترض، بل ويشجع أيضا على رؤية مهذبة بصورة مفرطة ومنافية للتاريخ عن النقاء الروحي والأخلاقي للشرق، وهذه عملية هدمت الأساطير القديمة لا لشيء سوى لإبدالها بأساطير جديدة.

ويرتبط هذا الموقف المنطوي على مفارقة بحقيقة أن الاستشراق غالبا ما وقع في توتر جدلي بين الطرفين النقيضين للنزعة الكلية الشمولية والنزعة التعددية: إذ ينزع إلى نظرة كلية تتجاوز الحدود الثقافية ويشجع على صوغ منظور شامل لما بين الثقافات. بيد أنه في الوقت نفسه ينزع أكثر فأكثر إلى تأكيد الفوارق المحلية والإقليمية وإلى تغذية الخصوصية الفريدة المميزة للثقافات. وهكذا تظهر النزعة إلى العولمة والنزعة إلى تأكيد الطابع الخاص كندَّين متكافئين وعاملي إغواء على طرفي نقيض في الآن نفسه. وإذا نظرنا

إلى هذا الموقف من منظور أوسع فإنه يعكس بوضوح التوترات التي تتضمنها جميع اللقاءات «الهرمنيوطيقية» التأويلية التي تمثل نموذجا لما يدور في حركة من الخاص إلى العام وبالعكس، وهي ليست بالضرورة دورة خبيثة. وتبدو مثل هذه العملية في الحقيقة ملائمة بشكل خاص لمتطلبات العالم المعاصر. إن التطلعات القومية والعرقية ليست بالضرورة تطلعات تعصبية وقومية عدوانية متطرفة، والعولمة ليست بالضرورة عمياء عن المتطلبات المحلية والإقليمية. وليس ثمة سبب يدعونا إلى القول: لماذا سيعجز الاستشراق عن بيان الطريق للتوسط بين هذين الموقفين. إن حوار الشرق ـ الغرب في نهاية المطاف ساعد في الوقت نفسه على استعادة وإحياء التراثات الأصلية بينما فتح العقول في الآن نفسه من أجل مشاعر التعاطف الأوسع نطاقا والأكثر شمولا. وليس القارئ في حاجة إلى أن نذكره بأن العالم اليوم يفيض بالنزاعات، ومن ثم أصبحت الحاجة ملحة لخلق اتفاقات تفاهم قادرة على الاعتراف بمتطلبات كل من العام العالمي والخاص المحلي. ومن ثم فإن الاستشراق المستنير لديه دور مهم يسهم به من أجل خلق مثل هذه الاتحادات واتفاقات التفاهم. بيد أن تاريخه الذي راجعناه هو تاريخ محاولات استهدفت خلق تقاطعات عبر الحدود، وحوارات بين ثقافات متباعدة، وآفاق مشتركة، ثم، وهو الأهم بوجه خاص، تأمل نقدي انعكاسي للذات. وأثبت، على أحسن الفروض، قدرته على توسيع مشاعر التعاطف المشترك وإثراء الخيال، وتشجيع الانفتاح والتعددية الثقافية، وتعزيز التسامح بين الشعوب. وأكثر من هذا أن بإمكانه الإسهام لبناء نظام عالمي جديد، وهو شيء مأمول سوف نعود إليه بعد قليل.

ويمكن تقييم دور الاستشراق في المقررات التعليمية في ضوء هذه الاعتبارات. يمكن أن نلحظ في السنوات الأخيرة بعض التحركات تجاه رغبة أكبر لدى الغرب في إدراج عناصر غير غربية في المقرر الدراسي مع التحرر من القيود التي فرضتها تقليديًا المحورية الغربية. وإن تزايد حضور عنصر الدراسات الشرقية، سواء على مستوى المدرسة أو الجامعة، دليل على أن الغرب عاقد العزم على مكافحة النظرات القومية ضيقة الأفق وتهيئة الفرصة للآراء المهمشة أو التي أُسكتت لكي تعبر عن نفسها، وانبثق هذا عند مستوى معين من اقتناع بعض الأكاديميين بأن «فهم حضارتنا نحن الغربية يأتي مشوها وناقصا ما لم ننظر إليه في إطار كوكبي، وليس في إطار إقليمي

ومحلي فقط (لويس ١٩٩٣: ١٢٨). وانبثق أيضا عن مستوى أكثر راديكالية يتمثل في المطالبة بمعالجة أكثر نزاهة للنصوص والتراثات غير الغربية. ويتضمن هذا النهج تحديا للقاعدة الغربية ولكل مسلمات المحورية الأوروبية. ونذكر هنا ما قاله أخيرا سلومون وهيغينز:

> **تشهد الأكاديميات محاولة نشطة وقوية لمكافحة المحورية العرقية السائدة في المقررات التعليمية التقليدية (سواء محورية عرقية ذكرية أو عن الأبيض أو أوروبية)، وكذا ما تمثله من نزعة قومية ضيقة (إن لم تكن نزعة عنصرية). والتزمت بعض الأدوات في الفلسفة خاصة بأن تصبح كميدان دراسي أكثر فأكثر وعيا وحذرا إزاء التراثات الفلسفية الأخرى.**
>
> **(١٩٩٣: المقدمة)**

ويمثل هذا الحذر إزاء الأصوات الأخرى والتراثات الأخرى مساهمة ليس من أجل خلق بوتقة صهر ثقافي جديدة، بل من أجل خلق تشكيل متكامل متعدد الثقافات، وهذا من شأنه أن يشجعنا على التعالي على حدود وقيود تفاعلنا الثقافي وأنماط فكرنا الناشئة في بيئتنا. وطبيعي أن التكوين المتعدد الجديد سيحول بيننا وبين الوقوع في شرك مطابقة وتوحيد تفكيرنا المحلي مع «العقل الإنساني» من حيث هو [١٠].

وواضح أن مثل هذه التطلعات والمثل العليا ليست كافية وحدها لتحويل عالم يسوده ظلم وقهر، أو عالم مقسم إلى أحزاب تناصب بعضها بعضها العداء أو فرق إثنية. وحري بنا أن نلتزم الحذر من أن يغوينا نموذج تحاور ودي يصبح البديل من مواجهة التفرقة وعدم المساواة الاجتماعية والعداوة في ما بين الثقافات. ولست أهدف من دراستي إلى الزعم بأن الاستشراق بريء تماما من قبضة العنصرية أو المحورية العرقية أو الاستغلال أو التشويه. وواضح أن كل هذه الأخطاء وأكثر منها عمدنا بطريقة أو بأخرى إلى توثيقها في مواضع كثيرة من الكتاب، بيد أن الاستشراق في صوره وتجلياته المتباينة، وعلى الرغم من هذه النواقص والقيود، أفاد، ولا يزال في الحقيقة، كقوة تحريرية مهمة داخل الحضارة الغربية. وأدى في الوقت نفسه دورا مهمّا لاستعادة واستكشاف المتون والتعاليم الشرقية ذاتها. ولنا كل الحق في أن نرتاب من دوافع الاستشراق، وأن نوضح ونركز على مواطن القصور فيها.

ولكن لا يلزم عن هـذا أنه عاطـل مـن أي قيـمـة أو أنـه محصـور على نحـو لا فكاك منه داخل مـاضيـه الإمـبـريالي. وإن منطقا من نوع «إمـا ـ أو» الذي يسـود كلاً من التفكيـر الصـحـيح العنصـري والسـيـاسـي يحـتـاج تحـديدا إلى التسامح والتعددية والنسبوية وهي خصائص الاستشراق في أحسن حالاته.

تحولات الاستشراق

هذه النتائج المتواضعة المقترنة، كما هي الحال، بروح ما بعد المودرنزم المفعمة أحيـانا، بشك يثيـر الإحـبـاط ربما تتـرك القـارئ، مـثلمـا تتـرك المؤلف، في حـال اسـتـيـاء. إن الموقف العـالمي الراهـن في حـاجـة ملحـة ليس فـقط إلى إسكات كل أصـوات القهـر القديمة، ولا حتى مـجرد الدعوة إلى كثرة مـتسامحة من أصـوات جديدة، على الرغم من الأهـمـيـة الحـيـوية لكل هذا. ونقـول ما أكده الفيلسـوف الأسترالي أران غار وهو يستحثنا بكلمته: «إن ما نحن بحاجة إليه للمساهمة في تحـقيق تفـاهم مـتبـادل أكثـر وأعظم بين الشـعـوب... ليس مـجـرد هدم سـردية المحورية الغربية بل بناء سرديات أكبر تتجاوز أطر فكر المحورية الغربية (١٩٩٥: ٣٢٤). ولكن أليس اتجاه ما بعد المودرنزم يقودنا ليس فقط إلى إحساس بالتحرر من الوهم ومـن السـحـر وإنمـا إلى التخلي الحـاسم عن مثل هذا الحـديث منتـفخ الأوداج ويقودنا في الحقيقة أيضا إلى التخلي ليس فقط عن «السرديات الكبرى» بل عن أي فكرة عن معـايـيـر مـوضـوعـيـة كليـة شـاملة؟ إن البـحث عن وعـاء فـوق ثقافي وفوق تاريخي للحقيقة كان أحد الاهتمامات المثيرة للمشكلات في الفلسفة الغربية ورأى الكثيرون أن التخلي عنها يمثل قطيعة حاسمة مع الماضي.

عرضنا هنا قضايا فلسفية عميقة لا نستطيع معالجتها في السياق الراهن، لكن حيث إننا نجـري مسـحا لمختلف الأشكال المعـاصـرة للاستـشـراق فإننا نجد في الحقيقة دليلا على توافر نظرات وأفكار إيجابية تجعلنا نرى إمكانات بنائية ـ إن لم نقل سـرديات كبرى ـ تشيـر إلى مـا بعد مـوت المودرنزم، لكنهـا لا تلتمس مـجـرد سـبيل إلى ميـلاد جديد لآراء عـالم مـا قبل الحـداثة [11]. وطبيـعي ليس مطروحـا جميـعة فكرية جديدة شـاملة، إذ سيكون عسيـرا أن نتخيل في الوقت الراهن وفي ضوء عمليات النقد التفكيكي أي ردة متفق عليها إلى رؤية متكاملة وواحـدة عن العـالم تجمع كل اسـتـبـصـارات وحكمـة الشـرق والغـرب مـعـا ضـمن فلسفة كلية واحدة. فضلا على هذا فإن مظاهـر سوء استخدام الاستشراق التي

ناقشناها ـ من مثل تحالفاتها بين الحين والآخر مع الخطابات العنصرية والفاشية ـ حري بها أن تشجعنا على التزام درجة من الحذر واليقظة، وأن تعزز التزام الغرب بروح التواضع الخاص بالنقد الذاتي في أساليبه عند تناول التراثات غير الأوروبية. وثمة حاجة إلى التزام الحذر، خصوصا في ما يتعلق بالتوقعات الخاصة بعالم أخروي والتي تقترن بالتحول إلى عصر روحي جديد، وهي فكرة مصيرية لها أصول يهودية ـ مسيحية وإن عمدت أحيانا ـ كما هي الحال في ثيوصوفية بالفاتسكي ـ إلى التماس سند لها من مصادر شرقية. ومع ذلك، ربما نشهد بعض التخمينات الملائمة تنبثق عن الجذور النقدية التي أمسكت بتلابيب الخطاب الشرقي أخيرا لا تحتاج منا إلى تقدير وتشجيع. ونشهد إرهاصات لمبادرات فكرية تعتمد على مصادر شرقية قبل حداثية من دون أن تنزلق إلى أساطير «الشرق خير والغرب شر»، أو إلى الاعتقاد أن في وسع الفلسفات الآسيوية القديمة أن تعفينا من كل أسباب السخط الحداثية وما بعد الحداثية. وعرضت في الجزء الثالث من هذا الكتاب رؤية تخطيطية عامة لبعض أساليب الاهتمامات المعاصرة التي تشتمل عليها الأفكار الشرقية وكيف كشفت عن مجالات جديدة وهيأت إمكانات جديدة. أذكر من هذه، كمثال، ما حدث في إطار الحوار البوذي ـ المسيحي وفي البحوث النفسية في أثناء دراسة الوعي، وهو ما لست بحاجة إلى أن أكرره هنا. بيد أنني في هذا الجزء أريد أن أقترح في عبارات تأملية وعامة بعض السبل التي ربما تم من خلالها تقمص روح الاستشراق، وإن جاء بصورة مفككة، في تطورات فكرية وثقافية معاصرة يمكن التعرف عليها، والتي تؤلف عوامل من اليسير تبينها وإدراكها خلال الدينامية الإبداعية للفكر المعاصر. وسوف أحدد هنا أربع مجموعات حتى لا أشق على القارئ.

أولى هذه الطرق مرتبطة بتزايد أعداد الغربيين الذين يتبنون، ولو بصورة مغايرة غالبا، الأفكار والممارسات الروحية الشرقية. إن أعدادا متزايدة باطراد على مدى العقود القليلة الماضية عمدوا إلى تبني الأساليب الشرقية ابتداء من الممارسة المنتظمة للتأمل واليوغا وحتى الالتزام الديني الشامل الذي يتضمن غالبا اعتناق تعاليم زن أو تعاليم بوذية التبت. وأود هنا أن أشير إلى أن ما نشاهده الآن ربما لا يعني إضافة فصل جديد إلى القصة الأوروبية القديمة الخاصة بالتجريد الثقافي أو حتى معكوس تحويل الشرق إلى المسيحية، وإنما هو

بمعنى ما تطور تاريخي للتقاليد الشرقية ذاتها. وتمثل البوذية هنا خير مثال في صميم الموضوع، إذ نعرف أنها على مدى تاريخ آسيا الممتد والمعقد نبتت وأنتقت نبتا جديدا في كثير من البيئات الثقافية والدينية الخصبة، وحولت وتحولت في أثناء هذه العملية ونقلت إلينا صورة كائن حي لا يزال يعيش حالة تطور مطرد. وتطرأ على البوذية اليوم في الغرب تحورات واعية، ربما تناظر، كما يرى كينيث إينادا «ما حدث في الصين واليابان... إذ خلقت كل منهما النحلة البوذية الخاصة بها». وسبق أن لحظنا صورة لهذا النوع من التحول مرتبطة بالحوار البوذي ـ النسوي، ونرى اليوم عديدين من الكتاب يفكرون مليّا وفقا لهذا النهج ومن زوايا متباينة. مثال ذلك ستيفن باتشيلور الذي قضى سنوات طويلة قبل عودته إلى إنجلترا، كراهب بوذي في الهند وكوريا، إذ يؤكد أن البوذية تمر بمرحلة تشوش ولكنها مرحلة انتقال خلاقة من خلال التقائها بالغرب. ويستطرد ليقدم بعض التأملات التي تمثل تحديا وتتعلق بميلاد بوذية للغرب «وجودية وعلاجية وديموقراطية وتخييلية وفوضوية ولاأدرية» (١٩٩٤: ٢٧٤، ٢٧٧). ويرى أن التكيف ليس اختيارا بقدر ما هو مسألة درجة، موضحا أنه حتى أفراد اللاما في التبت الأشد نزوعا إلى المحافظة، أو رهبان «بهيكاس» (*) سريلانكا ينزعون إلى ملاءمة تعاليمهم مع السياق الغربي (المرجع نفسه: ٣٣٧). ونجد خير مثال على التكيف العمدي في الطائفة البوذية الغربية التي أسسها الراهب الإنجليزي الذي يحمل اسما دينيّا هو شانغاراكشيتا. إذ أنشأ طريقة بوذية متلائمة مع المتطلبات الثقافية والاجتماعية الغربية [١٢]. ويضع عالم الإلهيات دافيد تراسي هذه المسألة في سياق تاريخي عام، ويعلق قائلا: «إن البوذيين الغربيين لم يقنعوا فقط بأن جعلوا من البوذية اختيارا حيّا مطروحا على غربيين كثيرين، بل غيروا بدقة ورقة البوذية نفسها على نحو جذري يضارع التحولات الكلاسيكية الباكرة التي طرأت عليها مع تحولها من الهند إلى تايلاند والتبت والصين واليابان» (تراسي ١٩٩٠: ٣٩) [١٣].

فضلا على هذا، يبدو أن ثمة مجالا لحدوث انقسامات تقدمية وأخرى محافظة. وسوف تتوزع ما بين من يرون، من ناحية، أن ثمة حاجة إلى بوذية متطورة تعكس متطلبات عالم ما بعد الحداثة، وبين أولئك الذين يعتقدون، من

(*) بهيكاس Bhikkus: تلميذ بوذا، وتعني حرفيّا الشحاذ أو من يعيش على الصدقات، وهو من تم رسمه كاهنا كاملا في دير بوذي ويعيش حياة تتسم بالبساطة تعزز الممارسات الروحية والتأمل وصولا مستقبلا إلى النيرفانا [المترجم].

ناحية أخرى، أن الوضع نفسه يستلزم حسما وانضباطا للحفاظ على التراث المقدس القديم. وأثبتت البوذية دائما قدرتها على استيعاب كل من هذه المتطلبات والنزعات من دون اختيار حاسم وإيثار أحدها على الآخر.

وتعتبر الطاوية مثالا آخر في هذا الاتجاه على الرغم من أنها حتى الآن لم تحقق ما حققته البوذية من انتشار وجاذبية. ولا ريب في أن استيعاب الغرب لجوانب من الطاوية ساعد عليه واقع أن تراثها ومؤسساتها الأصلية في الشرق أحاط بها ستار كثيف من الغموض والسرية. ويبدو من غير المرجح أن الطاوية، بسبب جذورها العميقة في الثقافة الصينية القديمة، سوف تبلغ مكانة العقيدة الدينية في الغرب، لكن، مع هذا، نجد جوانب من هذا التراث احتضنها الغرب في شوق ولهفة وغيّر من مواضعها وطوّرها. نذكر من بينها ممارسات تاي تشي ـ شوان (*) وفنغ شوي (**) ونهجها القائم على التكافل في العلاقة بين عالم الإنسان وعالم الطبيعة. وأشار مارتن بالمر إلى أنه على مدى رحلة الطاوية إلى الغرب «نرى صورا ومصطلحات وحكما وممارسات طاوية... بدأت تتجلى في صورة جديدة ستحمل أوجه شبه قليلة بالعقيدة الأصلية». وإذ يعرب عن أسفه لأن الغربيين يفتقرون إلى الاستعداد العملي اللازم لدراسة متعمقة للطاوية التاريخية فإنه، مع هذا، يقر بالأهمية التاريخية لهذه الحركة متأملا إياها في ضوء التحولات الباكرة لها في الصين نفسها.

والإشارة إلى الطاوية تنقلنا إلى الدرب البنائي الثاني للاستشراق الذي يمكن أن نلخصه في كلمة «الإيكولوجي». والجدير ذكره أن هذا تطور له جذوره المهمة الممتدة في التراث الثقافي الغربي أيضا. ولا يتضمن فقط نقدا راديكاليّا للقيم والمسلمات الحداثية، بل يتضمن كذلك مؤشرات على نظرة أكثر إيجابية وإنتاجية. حقّا، ربما يدفع البعض بأن النموذج الإيكولوجي، من حيث هو فلسفة لها نطاقها الواسع، يقدم لنا الأسلوب الوحيد للتقدم أبدا إلى الأمام، ليس فقط داخل الغرب بل أيضا في سياق كوكبي. ونجد مثالا مهمّا لهذا الضرب من التفكير في أعمال الفيلسوفة السياسية الأمريكية شارلين سبرتيناك التي حاولت بوسائل عديدة ومتباينة أن تدمج الحكم الشرقية في روحانية علمانية جديدة تسميها «ما بعد المودرنزم الإيكولوجية». وعمدت

(*) الفن العسكري الصيني [المترجم].

(**) فن آسيوي قديم لخلق تناغم وتوازن في البيئة [المترجم].

خلال صياغتها للفكرة إلى تحديد معالم تراث لحكمة جديدة تتجاوز «جوانب الحداثة الفاشلة» ولكنها تعتمد على جوانب «للتراثات نفسها» التي نبذتها الحداثة «في ازدراء». ويمكن لنا الآن أن نرى أن هذه التراثات تتضمن إلهاما بالمشاركة الإيكولوجية والواحدية الدينامية» (١٩٩١: ١٩، ٢٧). وإذا كان نقاد ما بعد الحداثة يعمدون في بهجة وسعادة إلى نزع طبقات من التصور المفاهيمي الثقافي فإنهم يصلون إلى مواقع يقدمون عندها أطرا فكرية هي من بعض النواحي أطر محورية في تراث الحكمة العظيمة الموروثة من الماضي، خصوصا حكمة الشرق. وتبدي سبرتيناك ملاحظة تقول فيها «إن بعضا من أبرز المفكرين التفكيكيين بعد الحداثيين شرعوا يسألون الأسئلة ذاتها التي تضعهم على عتبة تراثات الحكمة (المرجع نفسه: ٢١٩)، أعني إلى النقطة التي نرى فيها مواضعات وتقاليد الكلام والمذهب العقيدي خداعات تقيدنا وتكبحنا.

ليس معنى هذا ردة مبتذلة إلى معتقدات بالية، وسقوطا في مهاوي نسيان غامض بغية تجنب أهوال الحاضر، وليس حتى ردة إلى أصولية متحجرة، بل إنه عودة إلى اشتباك (هرمنيوطيقي) تأويلي جديد مع الأفكار القديمة بعد ملاءمتها وتطبيقها على الوضع الراهن وإنجاز ذلك بأسلوب نقدي ومنفتح. واقتداء بما ذهبت إليه سبرتيناك نرى أن هذه النظرة المعبرة عما سمته «ما بعد المودرنزم الإيكولوجية» يمكن أن تشمل الخصائص التالية:

١ ـ مفهوم ألوهية حالّة في الكون وقدسية كل شيء (*).

٢ ـ معنى الكون من حيث هو خلق ذاتي، والحياة الإنسانية من حيث هي عملية على مدى التحقق الذاتي.

٣ ـ التغلب على الاثنينية بأن تصبح الذات ثاوية في حقيقة أكبر شاملة الطبيعة وكل ما بين الناس.

٤ ـ معنى للذاتية مناهض للمعنى «البطريركي» أو الأبوي والحكمة الموجهة إلى الباطن.

٥ ـ إدراك قوي للبدن ولإمكاناته الكامنة العاطفية والرمزية والروحية.

٦ ـ إقرار واضح بنسبية الخطاب البشري وتعددية النصوص البشرية.

(*) مثل هذه الرؤية تجلت واضحة عند كثيرين من صوفية الإسلام [المترجم].

٧ ـ اعتراف بالدفق والفيض المتصل اللانهائي، وتعقد وتشابك الأشياء والموجودات في عالم الطبيعة.

٨ ـ ارتياب في القوانين والقواعد لمصلحة التراحم والشعور المتبادل، وإمكان مذهب أخلاقي لا ينبني على أساس جزاءات مفارقة أو مبادئ خالدة.

وينقلنا هذا إلى الطريق الثالث. وترغب سبرتيناك هنا في تجاوز ما بعد المودرنزم التفكيكية. وسبيلها إلى هذا إعادة اكتشاف معنى للتواصل مع الواقع، وهو معنى متعال مفارق للبنى الافتراضية الثقافية. وثمة آخرون يزعمون أنهم يجدون في الممارسة التفكيكية ذاتها إمكانية ليقظة روحية ذات ارتباطات إيجابية مثمرة مع «تراث الحكمة» في الشرق. والجدير ذكره أن ما نتصوره ميولا لدى ما بعد المودرنزم التفكيكية تجاه العدمية وتحلل المعنى يمكن أن تبدو للوهلة الأولى وكأنها ميول تحول دون مثل هذه الروابط. ونحن في حاجة إلى أن ننظر عن كثب وتدقيق أكثر إلى مفهوم شونياتا shunyata (الفراغ أو الخواء)، وإلى فلسفة المفكر البوذي ناغارجونا، وهو المفكر الذي تولد لديه، كما رأينا سابقا، اهتمام متزايد باطراد بالغرب. وتمثل فلسفته واحدة من أهم التطورات التي شهدها تراث بوذية مهايانا. ويعرض هنا أسلوبا للتفكير يمكن أن يبدو ضربا من العدمية المفجعة، حيث في السياق الغربي غالبا ما يقترن العدم بالتشاؤم والروح والمعنى. ولكن من المهم أن نؤكد أن المنهج «التفكيكي» أو «شونياتا» عند ناغارجونا يبدو، عند إسقاط كل الخداعات، حالة تهيئ إمكانا، وليس سد السبيل أمام إمكان، توفر وجودا أكثر ثراء وأصالة. ونراه أيضا يزودنا بإمكان الانعتاق من عادات العقل العصابية. وإن هذا المفهوم البوذي الأساسي لا يعني ضمنا إنكارا لوجود العالم أو أنه مجرد خداع، بل يعني أن لا شيء بالإضافة إلى الظواهر البادية العابرة. ثم إنه على عكس التوقعات الغربية لا يشير إلى قلق نفسي أو عدمية، بل إلى استبصارات وحكم تحريرية وإلى استراتيجية صحة عقلية وازدهار روحي. ومن ثم فإن الشونايات دعوة لكي نرى أن ما هو موجود لا يمكن حصره قسرا في تصنيفات لسانية متواضع عليها بما لها من ميل لكي تعزو إلى هذه التصنيفات وجودا فرديًا دائما وجوهرا ثابتا، وأنها بذلك تسهم في تحريرنا من حالات التسلط الفكري والعقبات التي تعيق طريقنا إلى التنوير. ونلحظ أن الفراغ في بوذية هينايانا ينطبق فقط على الأشخاص بينما هو في تراث

بوذية ماهايانا يشمل جميع الكائنات إذ نراها فراغا من أي ماهية «فراغ من نمط معين للوجود نسميه «الوجود الذاتي الأصيل» أو «الوجود الموضوعي» أو «الوجود الطبيعي» (هوبكنز ١٩٨٣: ٩). إذ إن كل هذا يتراكب على الظواهر ولكن يمكن أن نراه خداعا بفضل التحليل الفلسفي. وقام ناغارجونا بتعليم هذا باعتباره علاجا لجميع الآراء العقائدية الجامدة وكوسيلة للتحرر من سامسارا، أي دورة الميلاد المتجدد من خلال التقمص. ولعله ذهب إلى أبعد من ذلك زاعما أن مفهوم شونياتا هو نفسه فارغ وينبغي عدم التشبث به: «إن المؤمنين بمفهوم شونياتا مآلهم ألا يبرأوا من أدواتهم» (اقتباس من هايوارد ١٩٨٧: ٢٨٢). وإن جميع المذاهب العقيدية بما في ذلك البوذية هي أمراض يتعين الشفاء منها.

وثبت أن هذا المفهوم أغوى عددا من المفكرين المعاصرين في الغرب، ونراه رائجا بوسائل مختلفة للتشكيك في التصنيفات الفئوية السائدة ولتهيئة آفاق جديدة [١٤]. مثال ذلك أن جيريمي هايوارد وهو عالم ومعلِّم بوذية يرى أن شونياتا ليست تجريدا فلسفيًا ولا حتى وسيلة لمكافحة البقايا المتخلفة عن الإطار الفكري الميكانيكي، بل تتضمن تحولا جشطلتيًا وجوديًا عميقا، «تحول في الإدراك يقال إنه أشبه باليقظة من الحلم»، وتحقق من «خطأ فريد وعميق وقع المرء فيه طوال حياته». ويؤكد أنها خبرة مزلزلة قرين بهجة غامرة وراحة وكأن عبئا ثقيلا سقط عن كاهل، ومدخلا إلى طريق جديد لتوجيه مسيرة حياة المرء» (١٩٨٧: ٢١١). وثمة نهج مماثل في التفكير، لكنه أكثر ثراء ونضجا قدمه عالم الإلهيات دون كوبيت. إذ يرى أن التشاؤمية مرض العصر المتوطن، وشجع عليها مفكرو ما بعد المودرنزم الذين يؤكدون على زوال كل شيء بما في ذلك جوهر أعماق نفوسنا، واغتربنا على أيديهم إلى عالم «لم يعد ناموسا واحدا، في خضم سيال دافق من التأويلات والنظريات والأطر الفكرية والمعاني والإشارات». ونتيجة لذلك أقحمنا نحن الغربيين على أنفسنا معنى بوذيًا لزوال كل شيء (١٩٩٢: ١٠٩، ١١٠). ويدفع قائلا ولكن هذا من بعض النواحي أسوأ كثيرا بالنسبة إلينا عما هي الحال بالنسبة إلى البوذيين التقليديين. ذلك لأن تراثنا الفكري والديني الغربي على اختلاف أشكاله يؤكد بشكل نمطي على الدوام والموضوعية، فضلا على ما يقضي به من الإيمان بأن تحت فيض المظاهر يثوي «نظام للعقل خالد ومفهوم

يحمل جميع الخصائص التي ينشدها القلب (المرجع نفسه: ١١٠). وأن هذه التراثات القائمة على «المحورية اللغوية» تخلفنا فاغرين أفواهنا يائسين داخل نفق مظلم فور تهاوي دعامة هذه العقائد التي تروح عن النفوس. لهذا فإن مصدر المشكلة كامن في التوقعات الضاربة بجذور عميقة التماسا لحل فيه راحة للنفس والذي لم يعد حدثا وشيكا في عالمنا المعاصر. ويعتقد كوبيت أن السبيل لتجاوز هذه المعضلة المؤلمة هو أن نفطم أنفسنا عن الحاجة إلى مثل هذه الراحة وذلك بأن نواجه غيابها الذي لا مفر منه. وإن تراث بوذية ماهايانا بكل فلسفته غير الواقعية المثيرة للإعجاب بوسعها أن تعيننا على هذا. إنها تقدم تشخيصا وعلاجا للموقف الإنساني الذي يؤكد أولا الطبيعة الاصطناعية المحضة للمقولات اللغوية، وثانيا، الحاجة إلى تطوير «ممارسة تفكيكية تعمل على حسم كل مظاهر التعارض والاغتراب، وبذا لا تمسك بنا أسرى. وثالثا، أن نحقق لأنفسنا لمحة خاطفة فيها شفاء النفس مستمدة من الوحدة البدائية التي تفوق الوصف لجميع المتناقضات (المرجع نفسه: ١٢٧). ويشير إلى ملاحظة قائلا «وسار على هذا المنهج نفسه الياباني دوجين أحد كبار أئمة بوذية زن الذي أكد على زوال كل الموجودات، بما في ذلك ذاتنا التي هي مكنون أعماقنا. ويحثنا على «التخلي عن الأهداف الكونية الشاملة وعن المعتقدات الجامدة الواقعية»، ويوجه أنظارنا إلى سلام العقل حيث الوجود الزماني ماثل في كل لحظة ولا شيء في الحقيقة آت أو راحل عنا (المرجع نفسه: ١٢٩). وليس معنى هذا أن ندير ظهورنا للتراث الأصلي على اختلاف ضروبه، وذلك لأن كوبيت، مع كل ما سبق، يرى من الأهمية بمكان الجمع بين التراث البوذي والتراث المسيحي بأسلوب تأويلي «هرمنيوطيقي» ويشير بإبدال أحدهما بالآخر. إن إنجاز مذهب مناهض للواقعية مستمد من هذين التراثين «هو وحده القادر على أن يجعلنا غير أنانيين، ظاهرنا كباطننا، أحرارا وخلاقين في براءة» (المرجع نفسه: ١٦٣) [١٥].

وإذا بدا كل ما سبق حديثا مجردا بل وغريبا، فإننا كمثال أخير سنعود ثانية إلى روابط الاستشراق بالمضمار السياسي وببعض التحولات الاقتصادية - السياسية بعيدة المدى الجارية في وقتنا الراهن. يرى البعض أن الوقت الراهن عصر محوري جديد، ليس فقط من حيث كونه يشهد نهاية المشروع العولمي العظيم المقترن بالتنوير الأوروبي، بل وأيضا عصرا ستنتقل فيه نقطة الارتكاز

الكوكبية من الغرب إلى الشرق. وكذلك عصر التحول الدرامي للقوة من الشرق إلى الغرب، وهو معكوس العملية التي حدثت خلال عصر التنوير. إن تغير مواقع بؤرة الجيوبوليتيكا من الأطلسي إلى الباسيفيكي، والصعود القوي والمؤكد باطراد لاقتصادات اليابان وكوريا وسنغافورة وتايوان، ونهضة الصين والهند كلاعبين عالميين، كل هذا يوحي بأن حضارات الشرق العظمى تمر، هي الأخرى، بعملية إحياء وحيوية عميقة. ويتجلى هذا كما سبق أن أشرنا في تجدد الوعي الذاتي بالتراث الفكري والروحي الأصيل. ولعل من أهم تجليات هذا التحول في الأوضاع ما نشهده من تأكيد على «القيم الآسيوية» في بلدان مثل ماليزيا وسنغافورة، وهي القيم التي تتمحور حول الأسرة والرفاه القومي وعلى المسؤولية تجاه المجتمع، في مقابل المثل العليا الغربية المتمثلة في الديموقراطية وحقوق الإنسان.

ونرى في هذا السياق أن الجمع بين العولمة والتعددية اللذين ربطنا بينهما وبين الاستشراق سوف يؤدي دورا مهمّا في التفكير المنعكس على النفس. وثمة في الحقيقة عدد من الباحثين والنقاد بدأوا يعترفون بالصلة الوثيقة بين حوار الشرق/الغرب الذي امتد زمنا طويلا، وبين الموقف الراهن الذي حددنا معالمه توّا. وهنا تحتل الكونفوشية بوضوح لا مزيد عليه بؤرة الاهتمام. وبدأت هذه الفلسفة تحظى بالاهتمام من جديد في الغرب بعد إغفال طال زمانه، كما أن صلتها الوثيقة بالنزاعات الراهنة تعكس بوسائل مهمة مشاركتها في الحوارات الأوروبية خلال عصر باكر. وعبر عن هذا بإيجاز أحد المؤرخين إذ قال:

> **على مدى العقد أو العقدين الأخيرين أنزل كونفوشيوس بجلاله من عليائه للمشاركة في حوارات عن موضوعات كانت تبدو دون منزلته الرفيعة، وكأنه عضو حديث عهد بأرستقراطية أسرة جو (*) يراقب أو يتحدث عن: النمو التجاري والاقتصادي.**
>
> **(يننار ١٩٩٢، ١٦٩)**

(*) أسرة جو في الصين حكمت في البداية ولاية ضعيفة ثم قويت واتسع ملكها. بدأ عهدها منذ القرن الحادي عشر واستمر حكمها ثمانية قرون. وفي القرن السادس ق.م. شهدت ما يسمى عصر الممالك المتحاربة، كما ظهرت مائة مدرسة فلسفية تناقش كيف يمكن إدارة المجتمع ـ الدولة لخير الشعوب والنظام. وراج المثل القائل «دع مائة مدرسة فكرية تزدهر، ودع الآراء تتصارع»، وأهم حكمائها كونفوشيوس [المترجم].

يبين الآن أن حوارا قويّا ونشطا يجري الآن تأسيسا على «الكونفوشية الجديدة» في بلدان غرب الباسيفيكي، حيث تبدو تعاليم كونفوشيوس الأخلاقية قرين تأكيدها على المشاركة الجمعية تقدم نقدا مهمّا للفردانية الغربية مع بديل منها (انظر: لاي ١٩٩٥). ويرى جوديت بيرلنغ أن الكونفوشية «في هيئتها الجديدة تعمل مشاركا نقديا، بحثا عن قيم وتفاهمات بشأن الموقف الإنساني في العالم المعاصر» (لي ١٩٩١: ٤٧٦). وحري أن ندرك أن هذه التطورات الأخيرة تزودنا بمنظور جديد مهم عن الاستشراق ومحاولاته بناء نقطة وصل وتفاعل خلاق بين رؤى أوروبا وآسيا عن العالم. وثمة مفكر هو جون غراي أدرك مدى الأهمية الحيوية لنقطة الوصل والتفاعل هذه من أجل التأمل النقدي للعالم المعاصر. وجدير بالذكر أن المهمة المحورية لأعمال هذا الفيلسوف والتي صدرت حديثا هي الاهتداء إلى طريق يتجاوز أيديولوجيا الليبرالية التقليدية» الفاشلة مثلما يتجاوز طموحات النزعة العالمية لمشروع فترة التنوير. ويلتمس طريقا يتجنب النزعات الأصولية لكل من اليسار واليمين، ولكنه قادر على تهيئة، بل والاحتفاء بالتسامح الذي يستلهم التعددية ويؤكد التنوع الثقافي. صفوة القول إن ما يبحث عنه هو «نظام تعددي لنمط حياة سلمي بين التقاليد الثقافية المختلفة، وبين أساليب الحياة والشعوب. أو لنقل يبحث عن سياسة تبدل مشروع عولمة الثقافات الغربية بإرادة تستهدف أن تجعل الكوكب شراكة بين الثقافات المختلفة جذريّا» (غراي ١٩٩٥: ١٤٠، ١٨٠). وإذا كانت نظرية فرنسيس فوكوياما التي تزهو بانتصارها ترى أنه آن الأوان بعد المرحلة الشيوعية لكي تنتشر المؤسسات والمثل العليا السياسية الغربية وتشمل العالم كله فإن غراي في المقابل يوضح، من بين أمور أخرى، ميلاد اقتصادات النمور الآسيوية والحوار المتجدد في كل من آسيا والغرب بشأن الاستحقاقات المقارنة لكل من الفلسفة الجمعية الكونفوشية والفلسفة الفردية الغربية. ويذهب إلى أن مثل هذه العوامل تشير إلى أن طريق التقدم هو الطريق الذي يعترف في آن واحد بأن مشروع التنوير انتهى زمانه ويواجه واقع أن «الحياة السياسية تحكمها الآن النزعات الخصوصية التي انبعثت من جديد والعقائد الدينية المتطرفة والنزعات العرقية التي عادت إلى الظهور» (المرجع نفسه: ٢). ويأمل في أن ما يتولد عن اللقاء الجديد بين الشرق والغرب ليس «صدام حضارات» (وهي عبارة صمويل هنتنغتون)، بل شكل

جديد من «الليبرالية القائمة على التنافس الهادف» حيث اللقاء التنافسي بين الأفكار والقيم يشكل أساس التسامح والتعايش المتبادل (المرجع نفسه: ٤٨). ويستلزم هذا قطيعة مع التراث الغربي الذي اتجه إلى تأكيد التناغم المطلق بين القيم، وإلى شكل جديد من التسامح ـ يسميه «التسامح الراديكالي» ـ ويتطلب تحقيق ذلك ليس فقط التسليم بما يرفضه من أساليب حياة غربية ومتعارضة، بل والقدرة على إثبات أن الحضارة الغربية بما في ذلك الديموقراطية الليبرالية ذاتها، إن هي إلا طائفة من أشكال ثقافية بين طوائف أخرى (المرجع نفسه ١٩٧٩). ولنا أن نوسع من التشخيص الذي عرضه غراي، وذلك على أن ما يلزم ليس فقط الاعتراف بالاختلاف، بل والاستعداد إلى التدقيق وإمعان النظر في هذا الاختلاف من خلال حوار ودي واسع الاطلاع، وتحديد معالم فضاء ديموقراطي ليس مقتصرا على الاحتفاء بالتنوع، بل ويشمل حافزا في اتجاه البحث النقدي والحواري التنافسي التماسا لأرض مشتركة. وخير مثال على هذا النموذج تجسده الدورة المئوية التي انعقدت عام ١٨٩٣ لبرلمان الأديان العالمية التي بحثت عن القيم الأخلاقية الصميمية مع الاعتراف بالتنوع الثقافي واحترامه [١٦].

هل ما بعد الاستشراق؟

أخيرا، ماذا نفيد من كل ما سبق من حديث عن المثل العليا للحوار في اتساق مع ما ترتبت عليه من نتائج ذات رنين إنساني عن التسامح والاحترام المتبادل والتأمل النقدي المنعكس على الذات؟ ترى ماذا تبقي في التحليل النهائي من الاستشراق كفاعلية للتجديد، وكمركز للمشاركة الإبداعية للأفكار في ما بين الثقافات؟ إن الأساطير التي لها السيادة عن الاستقطاب والتكامل بين الشرق والغرب ربما نراها أخيرا بسبيلها إلى استنفاد صلاحيتها لأسباب لا حصر لها، ليس أقلها أن المصطلحين التوأمين، الشرق والغرب، فقدا أي معني منطقي كان لهما في السابق. ومع ذلك فإن الأمثلة التي عرضناها سابقا، وربما كل ما استعرضناه في هذا الكتاب من لقاءات وحوارات، تشجعنا على الاعتقاد أن الاستشراق لم يعد أمره موكولا على الإطلاق للتاريخ. كذلك فإن الحديث عن الحوار لايزال يحمل قدرا من الحياة ذات النفع، حتى إن لم يعد يجري بين قوى يمكن التعرف عليها مثل قولنا «طرفا العالم القديم». وإن

ما نشهده اليوم هو تحول شامل للأفكار والمؤسسات تدفعه طاقة ثقافية وسياسية تضرب بجذورها في الغرب، ولكنها تمتد الآن لتشمل العالم كله من حيث النطاق والتأثير. وإن العملية التاريخية الممتدة التي تلتمس دمج الكوكب، وهي عملية تمثل قوة دفع وتنبيه على مدى أربعمائة عام منذ أيام ماتيو ريتشي، وقتما كان يرسل تقاريره المتوهجة عن مملكة السماء للقراء الأوروبيين الشغوفين للاطلاع عليها. وواضح أن هذه العملية لا تزال حتى يومنا هذا تنمو بخطوات سريعة في مختلف مجالات النشاط الفكري والثقافي والسياسي. وربما يرى مؤرخو المستقبل في هذا علامة النهاية للتقسيم القديم بين شرق وغرب، وكذا نهاية الاستشراق. وربما من ناحية أخرى يرونها البداية لمرحلة جديدة من الاستشراق ـ أو أيّا كان الاسم ـ لم يعد لقاء الأفكار فيها مقتصر على المشروع الأوروبي وحده مستهدفا مصالح غربية خاصة ومقدمات تاريخية غربية، ولم يعد يقينا استشراقا إمبرياليّا بأي معني من المعاني. وربما يبدو إسهاما في اتجاه بناء «هرمنيوطيقا» كوكبية حقّا، لتدخل مرحلة جديدة وحاسمة على طريق حوار الإنسانية الممتد.

معجم المصطلحات

Achaemenid	حاخامشية. إمبراطورية
Advaitavedanta	أدفيتا فيدانتا
Agnosticism	اللاأدرية
Ahimsa	أهيمسا (اللاعنف)
Aitken, Robert	إيتكين. روبرت
Ajaya, Swami	أجايا. سوامي
Akbar	أكبر. إمبراطور
Alekseev, V. M.	ألكسيف، في. إم
Alienation	اغتراب
Allinson, Robert	ألينسون. روبرت
Almond, Philip	ألموند. فيليب
Ames, Roger	أميس. روجر
Analytical philosophy	الفلسفة التحليلية
Anatta	أناتا
Anomie	أنوميا
Anthropocentrism	المحورية البشرية
Anthroposophical Society	الجمعية الأنثروبوصوفية (جمعية الحكمة البشرية)
Anti Semitism	معاداة السامية
Aquinas, St. Thomas	الإكويني، القديس توما
Aramaic	آرامي
Arendt, Hannah	أرندت. حنا
Argens, Marquis d'	ارجينس. ماركيز
Aristotle	أرسطو
Arnold, Edwin	أرنولد. إدوين
Art nouveau	الفن الجديد
Aryan race	الجنس الآري
Asoka	أسوكا، إمبراطور
Assagioli, Roberto	اساجيولي. روبرتو

Atheism	إلحاد
Atman	أتمان - النفس
Atomism	المذهب الذري
Aurobindo, Sri	أوروبندو، سري
Autogenic training	تدريب نابع من الذات
Avalon, Arthur	أفالون، آرثور
Babbitt, Irving	بابيت، إرفينغ
Bacon, Francis	بيكون، فرنسيس
Balvatsky, Madame Helena Petrovna	بالفاتسكي، مدام هيلينا بتروفنا
Barth, Karl	بارت، كارل
Barthelemy Saint-Hlaire, Jules	بارثليمي سانت هلير، جولز
Barthes, Roland	بارثيس، رولاند
Bary, W. T. de	باري دبليو. تي. دو
Batchelor, Stephen	باتشلور، ستيفن
Bayle, Pierre	بايل، بيير
Beat movement	حركة البيت
Beck, L. A	بيك، إل. إيه.
Beck, Ulrich	بيك، أولريتش
Benavides, Gustavo	بينافيد، غوستافو
Benda, Julian	بندا، جوليان
Benedictine	بنيديكتي
Benoit, Hubert	بينوا، هوبيرت
Berger, Peter	بيرغر، بيتر
Berlin Society of Sciences	جمعية برلين للعلوم
Berling, Judith	بيرلنغ، جوديت
Bernstein, Richar	بيرنشتين، ريشار
Berry, Thomas	بيري، توماس
Besant, Annie	بيسانت، أني
Bhagavad Gita	بهاغافاد غيتا

Bi-hemispherical theory	نظرية ثنائية النصفين الكرويين للدماغ
Billington, Ray	بيللنغتون، راي
Binary number system	النظرية العددية الثنائية
Bishop, Peter	بيشوب، بيتر
Black Studies	دراسات عن السود
Blake, William	بلاك، وليام
Boetticher-Legarde, Paul	بيوتيشر ليغارد، بول
Bohm, David	بوهم، دافيد
Bohr, Neils	بوهر، نيلز
Boney, Charles Carroll	بوني، تشارلز كارول
Bopp, Franz	بوب، فرانز
Boss, Medard	بوس، ميدارد
Boucher, Francois	بوشر، فرانسوا
Bouvet, Father Joachim	بوفيه، الأب يواقيم
Bradley, F.H.	برادلي، إف. إتش.
Brahman	براهمان ـ الروح الكلي
Brentano, Franz	برينتانو، فرانز
Bruno, Giordano	برونو، جيوردانو
Brunton, Paul	برنتون، بول
Buber, Martin	بوبير، مارتان
Buchner, Ludwig	بوخنر، لودفيغ
Buddha	بوذا
Buddhism	البوذية
Buhle, Johann Gottlieb	بوهل، جوهان غوتليب
Bunsen, Ernest de	بونسين، أرنست دو
Burnouf, Eujene	بورنوف، إيوجين
Burth, E. A.	بورت، إي. إيه.
Byron, Lord	بيرون، لورد
Capra, Frithjof	كابرا، فريتجوف

Caputo, John	كابوتو، جون
Carey, William	كاري، ويليام
Carlyle, Thomas	كارليل، توماس
Carpenter, F. I.	كاربنتر، إف. إي.
Carpini, Plano	كاربيني، بلانو
Cartesianism	الديكارتية
Carus, Carl Gustav	كاروس، كارل غوستاف
Carus, Paul	كاروس، بول
Categorical imperative	الأمر المطلق
Ch'i	تشي
Chakra	شاكرا
Chamberlain, Houston Stuart	شامبرلين، هوستون ستوارت
Chambers, sir William	شامبرز، سي ويليام
Chan Buddhism	بوذية شان أو زن
Chauduri, Nirad	شودوري، نيراد
Chen, Guying	شين غوينغ
Cheng Ho	شنغ هو
Christy, Arthur	كريستي، آرثور
Chuang-tzu	شوانغ تسو
Clark, Stephen	كلارك، ستيفن
Clarke, James	كلارك، جيمس
Claudel, Paul	كلوديل. بول
Claxton, Guy	كلاكستون، غاي
Cleary, Thomas	كليري، توماس
Clement of Alexandria	كليمنت السكندري
Clifford, James	كليفورد، جيمس
Clooney, Francis	كلوني، فرنسيس
Cobb, John	كوب، جون
Cognitive psychology	علم النفس المعرفي

Colebrook, Thomas	كولبروك، توماس
Coleridge, Samuel Taylor	كولريدج، صمويل تايلور
Collins, Steven	كولينز، ستيفن
Collis, M.	كوليز، إم.
Comte, Auguste	كونت، أوغست
Condercet, Marquis	كوندورسيه، ماركيز
Confucianism	الكونفوشية
Confucius	كونفوشيوس
Consciousness	وعي
Conze, Edward	كونز، إدوارد
Correlative thinking	تفكير ترابطي
Counter-culture movement	حركة الثقافة المضادة
Counter-reformation	الإصلاح المضاد
Cox, Harvey	كوكس، هارفي
Cozens, Alexander	كوزنز، ألكسندر
Cozens, John	كوزنز، جون
Critchley, Simon	كريتشلي، سيمون
Croak, John	كروك، جون
Ctesias of Cnidus	كتسياس الكنيدي
Cupitt, Don	كوبيت، دون
Curtin, D.	كورتين، دي.
Curzon, Lord	كورزون، لورد
Cynics	الكلبيون
D'costa, Gavin	دكوستا، غافين
Dalai Lama	الدلاي لاما
Darwin, Charles	داروين، تشارلز
Dasein analysis	التحليل الوجودي
Davids, Caroline Rhys	دافيدس، كارولين ريس
Davids, T. W. Rhys	دافيدس، تي. دبليو. ريس

Davies, Mansell	دافيز، مانسيل
Dawson, Raymond	داوسون، رايموند
De Quincey, Thomas	دوكوينسي، توماس
Decentring	الخروج عن المركز، إلغاء المركزية
Deconstruction	تفكيك
Deep ecology	الإيكولوجيا المحيطة
Deism	الربوبية
Depth psychology	سيكولوجيا الأعماق ـ اللاشعور
Derrida, Jacques	دريدا، جاك
Descartes, Rene	ديكارت، رينيه
Deussen, Paul	ديوسين، بول
Deutsch, Eliot	ديوتش، إليوت
Dewey, John	ديوي، جون
Dhammapada	دهامابادا
Dharmapala, Anagarika	دهارمابالا، أناغاريكا
Dickinson, G. Lowes	ديكنسون، جي. لويس
Diderot, Denis	ديدرو، دنيس
Dilthey, Wilhelm	ديلثي، ويلهيلم
Dilworth, David	ديلوورث، دافيد
Dionysus cult	ديونيسوس، عبادة
Discourse	خطاب
Dogen	دوغين
Dow, Alexander	داو، ألكسندر
Dresser, Christopher	دريسير، كريستوفر
Drew, John	درو، جون
Drugs, psychedelic	عقاقير تسبب فقدان الوعي
Du Halde, Jean-Baptiste	دو هالد، جين بابتسيت
Dualism, mind-body	ثنائية العقل ـ الجسد
Dumoulin, Heinrich	دومولان، هينريتش

Duperron, Anquetil	دوبيرون، أنكتيل
Durkheim, Emile	دوركايم، إميل
East India Company	شركة الهند الشرقية
Eaton, Gai	إيتون، غاي
Eckhart, Meister	إيكهارت، ميستر
Eco-feminism	النسوية الإيكولوجية
Ecology	إيكولوجيا
Ecosystem	منظومة إيكولوجية
Edmunds, A. J.	أدموندس، إيه. جي.
Edwards, Michael	إدواردز، ميشايل
Edwards, Paul	إدواردز، بول
Eitel, Ernst	إتيل، إرنست
Eliade, Mircea	إلياد، ميرسيا
Eliot, T. S.	إليوت، تي. إس.
Emerson, Ralph Waldo	إميرسون، رالف فالدو
Encyclopaedists	الموسوعيون
Enlightenment	تنوير
Environmentalism	النزعة البيئية ـ الحفاظ على البيئة
Eranos Seminars	إيرانوس، ندوات
Esotericism	النزعة السرية، المضنون به على غير أهله
Ethics	علم الأخلاق
Ethnocentrism	المحورية العرقية
Eugenics	تحسين النسل
Euro centrism	المحورية الأوروبية
Evans-Wentz, W. Y.	إيفانز ـ فينتز، دبليو. واي.
Evolutionism	التطورية
Exclusivism	النزعة الإقصائية
Existentialism	الوجودية
Expressionism	التعبيرية

Farquar, John	فاركار، جون
Faure, Bernard	فور، برنار
Feher, Ferenc	فيهر، فيرينك
Feminism	ا حركة النسوية
Feng Shui	فنغ شوي
Fenollosa, Ernest	فينولوسا، إرنست
Fichte, Johann Gottlieb	فيشته، يوهان غوتليب
Ficino, Marsillo	فيشينو، مارسيللو
Fields, Rick	فيلدز، ريك
Flew, Anthony	فلو، أنطوني
Fludd, Robert	فلود، روبرت
Foucault, Michel	فوكو، ميشيل
Fox, Warwick	فوكس، وارفيك
Francis of Assisi	فرنسيس الأسيزي
Franklin, Benjamin	فرانكلين، بنيامين
Freud, Sigmund	فرويد، سيغموند
Fromm, Erich	فروم، إريك
Fukuyama, Francis	فوكوياما، فرنسيس
Gadamer, Hans-George	غادمار، هانز ـ جورج
Gandhi, Mohandas	ـ غاندي، مهنداس
Garbe, Richard	غارب، ريشار
Gare, Arran	غار، أران
Gautama Sidehartha	غواتاما سيدهارتا (بودا)
Gazzaniga, Michael	غازانيغا، ميشايل
Geist	روح
Gellner, Ernest	غيللنر، إرنست
Gestalt, psychology	علم نفس الجشطلت
Giddens, Anthony	غيدينز، أنتوني
Ginsberg, Alan	غينسبرغ، ألان

Glasenapp, Helmuth von	غليسناب، هيلموت فون
Globalisation of culture	عولمة الثقافة
Gnostics	الغنوصيون
Gobineau, Joseph Arthur de	غوبينو، جوزيف آرثر دو
Goddard, David	غودارد، دافيد
Goddard, Dwight	غودارد، دوايت
Goethe, Johann Wolfgang von	غوته، يوهان ولفغانغ
Goldsmith, Oliver	غولدسميث، أوليفر
Goleman, Daniel	غولمان، دانييل
Gombrich, Richard	غومبريتش، ريشار
Gordon, Amy Glassner	غوردون، آمي غلاسنر
Goths	القوطيون
Govinda, Swami	غوفندا، سوامي
Graham, A. C.	غراهام إيه. سي.
Graham, Dom Aelred	غراهام، دوم إيلريد
Granet, Marcel	غرانيت، مارسيل
Grant, E.	غرانت، إي.
Gray, John	غراي، جون
Griffiths, Dom Bede	غريفيث، دوم بيد
Griffiths, Paul	غريفيث، بول
Grimm, Friedrich	غريم، فريدريتش
Gross, Rita	غروس، ريتا
Gudmunsen, Chris	غودمونسون، كريس
Guenon, Rene	غوينون، رينيه
Guenther, Herbert	غونيتر، هيربرت
Guthrie, W. K. C.	غوثري، دبليو. كي. سي.
Guy, Basil	غاي، بازيل
Gymnosophists	الفلاسفة العراة
Haas, William	هاس، ويليام

Habermas, Jurgen	هابيرماس، جورغن
Haechel, Ernest	هيكل، إرنست
Halbfass, Wilhelm	هابفاس، ولهيلم
Hall, David	هول، دافيد
Han Dynasty	أسرة هان
Hari Krishna	هاري كريشنا
Hartmann, Eduard von	هارتمان، إدوارد فون
Hartshorne, Charles	هارتشورن، تشارلز
Harvey, David	هارفي، دافيد
Hastings, Warren	هاستنغس، وارين
Hauer, J. W.	هاور، جيه. دبليو.
Hayward, Jeremy	هايوارد، جيريمي
Heard, Gerald	هيرد، جيرالد
Hearn, Lafcardo	هيرن، لافكاردو
Hegel, G. W. F.	هيغل، جي. دبليو. إف.
Heidegger, Martin	هيدغر، مارتن
Heiler, Friedrich	هيلر، فريدريتش
Heisenberg, Werner	هيزنبرغ، فيرنر
Helvetius, Claude-Adrien	هلفتيوس، كلود ـ أدريان
Herbert of Cherbury, Lord	هيربرت أوف شيربري
Herder, Johann Gottfried	هيردر، جوهان غوتفريد
Hermeneutics	هيرمنيوطيقا - تأويل
Hermetic tradition	التراث الهرمسي
Herodotus	هيرودوت
Herrigel, Eugen	هريغيل، أيوجين
Hesse, Herman	هيس، هيرمان
Hick, John	هيك، جون
Higgins, K. M.	هيغنز، كي. إم.
Higher Criticism	الدراسة النقدية لأصول أسفار التوراة

Hilton, James	هيلتون، جيمس
Himmler, Heinrich	هيملر، هينريتش
Hinayanna	هينايانا، بوذية
Hindu renaissance	البعث الهندي
Hinduism	الهندوسية
Hippie movement	حركة الهيبيز
Hocking, W. E.	هوكنغ، دبليو. إي.
Hodgson, Brian	هودجسون، بريان
Hoffman, F. J.	هوفمان، إف. جيه.
Holmes, Oliver Wendell	هولمز، أوليفر وندل
Holwell, John	هولويل، جون
Horney, Karen	هورني، كارين
Hourani, Albert	حوراني، ألبرت
Humanism	النزعة الإنسانية
Hume, David	هيوم، دافيد
Humphrey, Christmas	همفري، كريستماس
Huntington, Camuel	هنتنغتون، صمويل
Husserl, Edmond	هوسيرل، إدموند
Huxley, Aldous	هكسلي، ألدوس
Huxley, Thomas	هكسلي، توماس
I Ching	آي شنغ (التحولات)
Impressionism	الانطباعية
Inada, Kenneth	إينادا، كينيث
Inclusivism	الاحتوائية
Indeterminacy principle	مبدأ عدم التحدد
Individualism	الفردية ـ الفردانية
Indo-European Languages	اللغات الهندو أوروبية
Indo-Germanic Race	الجنس الهندجيرماني
Ingram, Paul	إنغرام، بول

Intercultural interpretation	التأويل فيما بين الثقافات
International Congress of the World Fellowship of Faith	المؤتمـر الدولـي للزمـالـة العـالميـة بـين الأديان
International movement for Krishna Consciousness	الحركة الدولية لوعي كريشنا
Inter-Religious League	عصبة التفاهم بين الأديان
Irrationalism	اللاعقلانية
Isherwood, Christopher	ايشروود، كريستوفر
Ives, Christopher	أيفيس، كريستوفر
Iyer, Raghavan	آير، راغافان
Jacobson, Nolan Pliny	جاكوبسون، نولان بليني
Jains	اليانيون
James, William	جيمس، ويليام
Janet, Pierre	جانيت، بيير
Jaspers, Karl	ياسبرز، كارل
Jefferson, Thomas	جيفرسون، توماس
Jewish esoteric tradition	التراث السري اليهودي
Jewish Hasidic mysticism	صوفية الهاسيد اليهودية
John Paul II, Pop	يوحنا بول الثاني، البابا
Johnson, Lawrence	جونسون، لورانس
Johnson, Samuel	جونسون، صمويل
Johnston, William	جونستون، وليام
Jones, Ken	جونس، كين
Jones, Sir William	جونس، سير وليام
Judaeo-Christian Tradition	التراث المسيحي الصهيوني
Jung, Carl Gustav	يونغ، كارل غوستاف
Jung, Hwa Yol	يونغ، هوا يول
Kandinsky, Wasily	كاندنسكي، واسيلي
Karma	كارما
Katz, S. T.	كاتز، إس. تي.

Kellogg, Rev. Samuel	كيلوغ، الموقر صمويل
Kerouac, Jack	كيرواك، جاك
Keyserling, Hermann	كيزيرلنغ، هيرمان
Kierkegaord, Soren	كيركغورد، سورن
Kiernan, V. C.	كيرنان، تي. سي.
King, Uresula	كنغ، أورسولا
Kipling, Rudyard	كيبلنغ، روديارد
Kitagawa, Joseph	كيتاغاوا، جوزيف
Knitter, Paul	نيتار، بول
Koan	كوان
Koestler, Arthur	كويستلر، آرثر
Kraemer, Hendrik	كرايمر، هندريك
Krishna Cult	عبادة كريشنا
Krishnaraurti, Jiddu	كريشنارورتي، جيدو
Kuhn, Thomas	كوون. توماس
Kung, Hans	كونغ. هانز
La Mothe Le Vayer, Francois	لاموث لوفاير. فرانسوا
Lacan, Jacques	لاكان، جاك
Lach, David	لاش. دافيد
Laing, R. D.	لينغ، آر. دي.
Lamennais, Felicite-Robert de	لاميني، فيليستيه ـ روبرت دو
Lamertine, Alphonso	ـ لامارتين، ألفونسو
Lamotte, Etienne	لاموت، إتيين
Lao-Tzu	لاوتسو
Larson, Gerald	ـ لارسون، جيرالد
Le Bon, Gustav	لوبون، غوستاف
Le Bris, Michel	لو بري، ميشيل
Le Saut, Dom Henri	لوسو. دوم هنري
Leask, Nigel	ليسك، نيجيل

Legge, James	ليج، جيمس
Leibniz, Gottfried Wilhelm	ليبينتس، غوتفريد فيلهلم
Levi-Strauss, Claude	ليفي شتراوس، كلود
Levy-Bruhl, Lucien	ـ ليفي برول، لوسيان
Lewis, Bernard	ـ لويس، برنارد
Li	لي
Libertins	المفكرون الأحرار
Ling, Trevor	لنغ، تريفور
Linguistic philosophy	فلسفة اللغة
Linguistics, comparative	اللغات المقارنة
Liszt, Franz	ليست، فرانز
Locke, John	لوك، جون
Logical positivism	الوضعية المنطقية
Lowe, Lisa	لووي، ليزا
Loy, David	لوي، دافيد
Ludden, David	لودين، دافيد
Luther, Martin	لوثر، مارتن
Mackenzie, John	ماكينزي، جون
Mackerras, Colin	ماكيراس، كولين
Macualay, Thomas	ماكولاي، توماس
Macy, Joanna	ماكي، جوانا
Madhyamaka philosophy	فلسفة مادهياماكا
Magee, Bryan	ماغي، بريان
Maharishi	ماهاريشي
Mahayana Buddhism	بوذية ماهايانا
Maistre, Joseph de	ميستر، جوزيف دو
Majer, Friedrich	ماير، فريدريتش
Malebranch, Nicolas	مالبرانش، نيقولا
Manchu Dynasty	أسرة مانشو

Mandala Symbol	رمز الماندالا
Manson, Charles	مانسون، تشارلز
Marshall, Peter	مارشال، بيتر
Martin, Glen	مارتن، غلين
Maslow, Abraham	ماسلو، أبراهام
Masson-Ouersel, Paul	ماسون - أورسيل، بول
May, Rollo	ماي، روللو
Maya	مايا
McKinney, J. P.	ماكيني، جيه. بي.
Meditation	تأمل
Mehta, J. L.	مهتا، جيه. إل.
Meiji Period	عصر الميجي
Mencius	منشيوس
Mercantilism	الميركانتيلية
Merleau-Ponty, Maurice	ميرلو - بونتي، موريس
Merton, Thomas	ميرتون، توماس
Metempsychosis	التقمص
Michelet, Jules	ميشيليه، جوليس
Mill, James	ميل، جيمس
Mill, John Stuart	ميل، جون ستيوارت
Mirandola, Pico Della	ميراندولا، بيكو ديلا
Mithras, cult	عقيدة ميثرا
Modernity	حداثة
Mogul Empire	إمبراطورية المغول
Monad	الموناد
Monasticism	الرهبانية
Moncrief, Robert	مونكريف، روبرت
Mondrian, Piet	موندريان، بيت
Monier-Williams, Sir Monier	مونيير - ويليامز، سير مونيير

Monism	الواحدية، الأحدية، التوحيدية
Montesquieu, Charles Louis de Secondat	مونتسكيو، تشارلز لوي دو سيكوندا
Moore, Charles	مور، تشارلز
Moore, George	مور، جورج
Moore, Thomas	مور، توماس
Mosse, George	موس، جورج
Motaigne, Michel de	مونتيني، ميشيل دو
Muller, Friedrich Max	موللر، فريدريتش ماكس
Multiculturalism	التعددية
Mungello, David	مونجيللو، دافيد
Musil, Robert	موسيل، روبرت
Mysticism	تصوف
Naes, Arne	نايس، آرن
Nagarjuna	ناغارجونا
Nantes, Edict of	مرسوم نانتس
Naranjo, Claudio	نارانجو، كلوديو
Nash, Roderick	ناش، رودريك
Nasr, Seyyed Hossein	نصر، سيد حسين
Needham, Jacob	نيدهام، جاكوب
Needham, Joseph	نيدهام، جوزيف
Neo-Confucianism	الكونفوشية الجديدة
Neo-Hegelianism	الهيغيلية الجديدة
Neo-humanism	النزعة الإنسانية الجديدة
Neo-paganism	الوثنية الجديدة
Neo-Platonism	الأفلاطونية الجديدة
Neo-Vedantism	الفيدانتية الجديدة
Neumann, K. E.	نيومان، كيه. إي.
New Age Movement	حركة العصر الجديد
New physics	الفيزياء الجديدة

Newton, Isaac	نيوتن، إسحق
Nietzsche, Friedrich	نيتشه، فريدريك
Nihilism	العدمية
Nirvana	نيرفانا
No Plays, Japanese	اللامسرح الياباني
Noble Savage	الهمجي النبيل
Norris, Christopher	نوريس، كريستوفر
Northrop, F. S. C.	نورثروب، إف. إس. سي.
Notovitch, N. A.	نوتوفيتش، إن. إيه
Novalis	نوفاليس
Nozick, Robert	نوزيك، روبرت
Numerology	علم الأعداد
Olcott, Colonel Henry	أولكوت، كولونيل هنري
Oldenburg, Hermann	أولدنبرغ، هيرمان
Onesicritus	أونيزيكرينوس
Organ, Troy Wilson	أورغان، تروي ويلسون
Organicism	العضوانية
Orientalism	استشراق
Origen	أوريجن
Ornstein, Robert	أورنشتين، روبرت
Orpheus, cult of	عبادة أورفيوس
Otherness	الآخرية
Otto, Rudolf	أوتو، ردولف
Pali language	لغة بالي
Pali Text Society	جمعية متون بالي
Palmer, Martin	بالمر، مارتن
Panikkar, Raimundo	بانيكار، رايموندو
Pannenberg, Wolfhart	بانينبرغ، ولفهارت
Pantheism	وحدة الوجود

Parkes, Graham	باركيس، غراهام
Parrinder, Geoffrey	باريندر، جيوفري
Pauly, Wolfgang	بولي، وولفغانغ
Phenomenology	الفينومينولوجيا، الظاهراتية
Philology	علم اللغة
Philosophia perennis	الفلسفة الدائمة
Physiocracy	الفيزيوكراسية
Pickering, John	بيكرنغ، جون
Pierce, Charles Sanders	بيرس، تشارلز ساندر
Plotinus	أفلوطين
Plott, J. C.	بلوت، جيه. سي.
Pluralism	التعددية
Poggeler, Otto	بوغيلر، أوتو
Poivre, Pierre	بوافر، بيير
Pollock, Sheldon	بولوك، شيلدون
Polytheism	مذهب تعدد الآلهة - الشرك
Popper, Karl	بوبر، كارل
Porkert, Manfred	بوركيرت، مانفريد
Porphyry	بورفيري
Positivism	الوضعية
Postcolonialism	ما بعد الاستعمار
Postel, Guillaune	بوستيل، غوويون
Postmodernism	ما بعد المودرنزم
Pound, Ezra	باوند، إزرا
Poussin, Louis	بوسان، لويس
Power	سلطة - قوة
Powers, J.	باورز، جيه.
Pratt, J. B.	برات، جيه. بي.
Prebish, Charles	بريبيش، تشارلز

Priestley, Charles	بريستلي، تشارلز
Priestley, Joseph	بريستلي، جوزيف
Prigogine, Ilya	بريجوجين، إليا
Process philosophy	فلسفة السيرورة
Psychosynthesis	التركيب النفسي
Psychotherapy	العلاج النفسي
Pyrrho	فيرو
Pythagoras	فيثاغورس
Qian, Wen-Yuan	قيان، وين - يوان
Qian, Zhaoming	قيان، جاومنغ
Quantum physics	فيزياء الكوانطا
Quesnay, Francois	كيزناي، فرنسوا
Quietism	التأمل في سكينة
Quine, W. V. O.	قواين، دبليو. في. أو.
Quinet, Edgar	قوينيه، إدجار
Racism	العنصرية
Radhakrishnan, Sir Sarvepalli	رادهاكرشنان، سير سارفيبالي
Radin, Paul	رادين، بول
Rahner, Karl	راهنر، كارل
Rajneesh, Bhagwan	راجنيس، بهاغوان
Ramayana	رامايانا
Ranke, Leopold	رانك، ليوبولد
Rationalism	مذهب العقلانية
Rationality	عقلانية
Rawlinson, H. G.	راولنسون، إتش. جي.
Realism	واقعية
Reichwein, Adolf	رايخوين، أدولف
Reincarnation	تقمص، تناسخ
Relativism	النسبوية

Religious fundamentalism	الأصولية الدينية
Renaissance	البعث، النهضة
Renan, Ernst	رينان، إرنست
Representation	تصور ذهني
Reynolds, John	رينولدز، جون
Rhys, Davids	ريس، دافيدس
Ricci, Matteo	ريتشي، ماتيو
Riencaourt, Amoury de	رينكور، أموري دو
Riepe, Dale	رييب، دالي
Riesman, David	ريسمان، دافيد
Rig Vida	ريغفيدا
Rocher, Rosanne	روشير، روزان
Rococo	الروكوكو
Rodinson, M.	رودنسون، إم.
Rogers, Carl	روجرز، كارل
Rolland, Romain	رولاند، رومان
Romanticism	الرومانسية
Rorty, Richard	رورتي، ريشار
Roszak, Theodore	روستساك، ثيودور
Rougement, Denis	روجمنت، دنيس
Rouner, Leroy	رونر، ليرون
Rousseau, Jean-Jacques	روسو، جان جاك
Rowan, John	- روان، جون
Roy, Rammohan	روي، راموهان
Royce, Josiah	رويس، جوسيا
Rubrock, William	روبروك، وليام
Ruskin, John	رسكين، جون
Russell, Bertrand	رسل، برتراند
Russell, George	رسل، جورج

Sacy, Silvestre de	ساسي، سلفستر دو
Sagal, Paul	ساغال، بول
Said, Edward	سعيد، إدوارد
Salome, Lou Andreas	سالومي، لو أندرياس
Samsara	سامسارا
Sangharakshita	سانغاراكشيتا
Sankara	سانكارا
Sanskrit	سنسكريتية
Santayana, George	سانتايانا، جورج
Sarvodaya movement	حركة سارفودايا
Satori	ساتوري
Scepticism	الشكية، نزعة الشك
Sceptics	شكاك
Scharfstein, Ben-Ami	سكارفشتين، بن أمي
Schelling, Friedrich	شلنغ، فريدريتش
Schemitz, Oskar	شميتس، أوسكار
Schiller, Friedrich	شيللر، فريدريتش
Schlegel, August Wilhelm	شليغل، أوغست فيلهلم
Schlegel, Friedrich	شليغل، فريدريتش
Schleirmacher, Friedrich	شليرماخر، فريدريتش
Schopenhauer, Arthur	شوبنهور، آرثر
Schr?dinger, Erwin	شرودنغر، إروين
Schultz, J. H.	سكولتز، جيه. إتش.
Schuon, Frithjof	سكيون، فريتجوف
Schweitzer, Albert	شيوتزر، ألبرت
Scientific Revolution	الثورة العلمية
Scott, Archibald	سكوت، أركيبالد
Seal, Brajendranath	سيل، براندرانات
Secularisation	عولمة

Sharpe, E. J.	شارب إي. جيه.
Shelly, Percy Bysshe	شيللي، بيرس بيش
Shunyata	شونياتا
Silk Routes	طرق الحرير
Sklar, Dusty	سكلار، داستي
Smart, Ninian	سمارت، نينيان
Smith, Adam	سميث، آدم
Smith, J. Huston	سميث، جيه هوستون
Smith, Wilfred Cantwell	سميث، ويلفريد كانتويل
Snyder, Gary	سنيدر، غاري
Social Darwinism	الداروينية الاجتماعية
Solomon, R. C.	سولومون، آر. سي.
Southey, Robert	سوثي، روبرت
Spence Hardy, Robert	سبينس هاردي، روبرت
Spencer, Herbert	سبنسر، هربرت
Spender, Stephen	سبندر، ستيفن
Sperry, Roger	سبيري، روجر
Spinoza, Baruch	سبينوزا، باروخ
Spretnak, Charlene	سبريتناك، شارلين
Stace, W. T.	ستاسي، دبليو. تي.
Stcherbatsky, Theodore	ستيرباتسكي، تيودور
Steiner, Rudolf	شتاينر، رودولف
Stoddard, Richard Henry	ستودارد، ريتشارد هنري
Suleri, Sara	سوليري، سارا
Sullivan, Michael	سوليفان، ميشيل
Sumedho, Ajahn	سوميدهو، أجان
Sung Dynasty	أسرة سونغ
Suttee	سوتيه
Suzuki, D. T.	سوزوكي، دي. تي.

Swedenborg, Emmanuel	سويدينبرغ، إيمانويل
Swidler, Leonard	سويدلر، ليونارد
Symbolism	الرمزية
Systems theory	نظرية المنظومات
T'ai-Chi Ch'uan	طاي تشي شوان
Tagore, Rabindranath	طاغور، رابندرانات
Tantric Buddhism	بوذية التانترا
Tao	الطاو
Tao Te Ching	طاو تي شنغ
Taoism	الطاوية
Tart, Charles	تارت، تشارلز
Teilhard de Chardin	تيار دو كاردا
Temple, sir Williams	تمبل، سير وليامز
Tennyson, Alfred, Lord	تنيسون، ألفرد، لورد
Thales	طاليس
Theism	مذهب الألوهية، الإيمان بإله
Theosophical Society	الجمعية الثيوصوفية
Theosophy	ثيوصوفيا، الحكمة الشرقية
Theravada Buddhism	بوذية ثيرافادا
Thich Nhat Hanh	ثيك نهات هانه
Thoreau, Henry David	ثورو، هنرى دافيد
Thurman, Robert	ثورمان، روبرت
Tibet	التبت
Tibetan book of the Dead	كتاب الموتي التبتي
Tibetan Buddhism	بوذية التبت
Tieck, Ludwig	تيك، لودفيغ
Tillich, Paul	تيليتش، بول
Tindal, Matthew	تندال، ماثيو
Tocqueville, Alexis de	توكوفيل، إلكسيس دو

Tolstoy, Leo	تولستوي، ليو
Toynbee, Arnold	توينبي، أرنولد
Tracy, David	تراسي، دافيد
Tradition	تراث، تقليد
Transcendental idealism	المثالية الترنسندنتالية
Transcendental meditation	التأمل الترنسندنتالي
Transcendentalism, American	الترنسندنتالية الأمريكية
Transcultural studies	دراسات عبر ثقافية
Transpersonal psychology	سيكولوجيا ما وراء ظاهر الشخصية
Trungpa, Rinpoche Chogyam	ترونغبا، رينبوش شوغيام
Tucci, Giuseppe	توتشي، جيوسيب
Tweed, Thomas	تويد، توماس
Ulitarianism	المذهب النفعي
Universalism	النزعة الكونية، العالمية
Upanishads	الأوبانيشاد
Vedanta philosophy	فلسفة الفيدانتا
Vedas	الفيدا
Versluis, Arthur	فيرسيلوي، آرثر
Victorian Age	العصر الفيكتوري
Vishnu Purana	فيشنو بورانا
Vivekananda, Swami	فيفكاناندا، سوامي
Voltaire	فولتير
Vossius, Isaac	فوسيوس، إسحق
Wagner, Richard	فاغنر، ريتشارد
Waley, Arthur	والي، آرثر
Walley, Malcolm	والي، مالكولم
Watteau, Antoine	واتو، أنطوان
Watts, Alan	واتس، آلان
Webb, James	ويب، جيمس

Webb, John	ويب، جون
Weber, Max	فيبر، ماكس
Weinstock, Allan	فينستوك، آلان
Welbon, Guy	ويلبون، غاي
Wells, H. G.	ويلز، إتش. جي.
Weltschmerz	ألم، معاناة
Welwood, John	ويلوود، جون
West, Michael	ويست، ميشايل
Whitehead, A. N.	وايتهيد، إيه. إن
Whorf, Benjamin	وورف، بنيامين
Wilbur, Ken	ويلبور، كين
Wilhelm, Richard	ويلهلم، ريشار
Wilkins, Charles	ويلكينز، تشارلز
Wilkinson, W. C.	ويلكنسون، دبليو. سي.
Williams, S. Wells	ويليامز، إس. ويلز
Windelband, Wilhelm	فندلباند، فيلهلم
Wittgenstein, Ludwig	فتغنشتين، لودفيغ
Wolff, Christian	وولف، كريستيان
Woods, James Haughton	وودز، جيمس هوتون
Wordsworth, William	ووردزوورث، ويليام
World Congress of Faiths	المؤتمر العالمي للأديان
World Council of Churches	المجلس العالمي للكنائس
World's Parliament of Religions	البرلمان العالمي للأديان
Wright, Arthur	رايت، آرثر
Wurzburg School	مدرسة فورزبيرغ
Wust, Walter	فوست، والتر
Wu-Wei	وو - وي
Yeats, W. B.	ييتس، دبليو. بي.
Yoga	اليوغا

Younghusband, Sir Francis	يانغهزباند، سير فرانسيس
Zaehner, R. C.	زاينر، آر. سي.
Zeller, Eduard	تسيلر، إدوارد
Zen Buddhism	بوذية زن
Zhang Longxi	جانغ لونغشي
Zimmer, Heinrich	زيمر، هينريتش

الهوامش

(١)

(١) لمزيد من الأمثلة ومناقشة هذه الأنماط، انظر:

Dawson 1967, Isaacs, 1972, Mackerras 1989

(٢) انظر Gulick, 1963 لعينة غنية لمثل هذه الاستقطابات، وRao, 1939، الذي استبق من نواحٍ كثيرة كتاب سعيد من حيث النقد الشرس لدور الغرب في افتراض ثنائية الغرب ـ الشرق.

(٣) كتاب جي. بورنيت المهم «فلسفة الإغريق في العصر القديم» هو الذي حدد طابع هـذا القــرن بإصراره على أن «صوفية الأوبانيشاد والبوذية نمت محليًا وأثرت بعمق شديد في الفلسفة، ولكنها لم تكن أبدا فلسفة بأي معنى للكلمة» ١٩٠٨: ٢١

(٤) توافرت دراسات كثيرة ومتزايدة عن الاستشراق في ارتباطه بالإسلام وثقافات الشرق الأوسط، ولكنها خارج نطاق دراستنا الراهنة. وجدير بنا الإشارة إلى أعمال سمير أمين ١٩٨٩، وحوراني ١٩٩١، وهف ١٩٩٣ وقباني ١٩٨٦، ولويس ١٩٩٣، ورودنسون ١٩٨٨، وسعيد ١٩٨٥ وتيرنر ١٩٩٤ .

(٥) للاطلاع على ملخص مفيد عن الحالة الراهنة للجدل حول كتاب سعيد انظر ماكينزي ١٩٩٥ وبراكاش ١٩٩٥ .

(٦) سوف أستخدم النهج التقليدي الذي وضعه ويد ـ جيلز في كتابة الكلمات الصينية بأحرف رومانية إلا حينما يكون مستخدما النظام البينيني (*) في اقتباسات مباشرة، وذلك نظرا إلى الاستخدام الواسع النطاق للشكل الأول في النصوص موضوع الدراسة.

(٧) اقترن هذا النهج غالبا بأعمال إيه. أو. لافجوي الذي يعتبره الباحثون مؤسس مبحث تاريخ الأفكار.

(٨) يتضمن كتاب هابفاس ١٩٨٨ بحثا تفصيليًا عن تأثير الفكر الغربي على الحياة الفكرية الهندية منذ مطلع القرن التاسع عشر فصاعدا.

(٩) يجد القارئ مزيدا من الأمثلة عن الاستخدام الصريح للنهج الهرمنيوطيقي في هذا الكتاب في كلارك ١٩٩٤، ديلوورت ١٩٨٩، غير ١٩٩٥، غيسيترنغ ١٩٨٦، هابفاس ١٩٨٨، ماركالدو ١٩٨٦، بانيكار ١٩٧٩، شارب ١٩٨٥، سلومون وهيغيز ١٩٩٣، جانغ ١٩٨٨ و١٩٩٢

(*) النظام البنيني Pinyin نظام ترجمة رموز الكتابة الصينية إلى أحرف رومانية، الذي تبنته الصين رسميًا عام ١٩٧٩ [المترجم].

(٢)

(١) يمكن للقارئ أن يجد في كتاب مارتن برنال محاولات موازية لمراجعة التفكير في دور الثقافات غير الأوروبية في تكوين الحضارة الغربية، وذلك فيما يتعلق بالمصادر المصرية والأفريقية (انظر برنال ١٩٨٧)، وسمير أمين فيما يتعلق بالإسلام (١٩٨٩).

(٢) استخدم مصطلح «الرومانسية» هنا بمعناه الأكثر شيوعا والسطحي. وطبيعي أن الرومانسية عند مستوى آخر لا تعني ضمنا الهرب من المهام المباشرة، بل يمكن أن تكون وسيلة للاشتباك معها.

(٣) كثيرا ما نجد مبالغة في الحديث عن افتقار الصين للفضول المعرفي تجاه الغرب. إن المعارف العلمية التي جلبها الجيزويت إلى الصين في القرن ١٧ كانت موضع ترحيب كبير من حلقة صغيرة من كبار المثقفين والإداريين الصينيين الذين عكفوا في شغف على دراسة الفلك والهندسة والميكانيكا. وسبق أن أشار ليبنتس في مقدمة كتابه الصين الجديدة أن الإمبراطور كانغ ـ هسي الذي حكم الصين من ١٦٦١ إلى ١٧٢٢ أبدى اهتماما كبيرا بالمعارف والعلوم الغربية، ودرس الميكانيكا والهندسة والفلك دراسة متعمقة على يدي الأب الجيزويتي فيربيست.

(٤) للاطلاع على مناقشة هذا الجانب من فرضية سعيد انظر ريتشاردسون ١٩٩٠، الذي يتهم سعيد بأنه لم يعتمد كثيرا على معطيات تجريبية، كما اتهمه بأنه صاغ تصورا عن الاستشراق نابعا أساسا من أيديولوجيا معادية للاستعمار أكثر من اعتماده على دليل تجريبي. وظهرت أخيرا مجموعة من الدراسات التي حاولت تصحيح هذا النقص. ونجد أمثلة جيدة لهذا عند بيكينريدج وفان دير فير ١٩٩٣ . ونعرف أن كتاب سعيد أثار إعصارا من النقاش النقدي وحفز إلى ظهور خطاب ما بعد الاستشراقي تجاوز الحديث فقط عن أصول نشأته في إطار الدراسات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية وغيرها.

(٥) هذه النتيجة طبيعي أن تبدو مقبولة فلسفيًا، وسوف أعود إلى هذه المسألة في فصل تال. لقد حرص سعيد أخيرا على تأكيد مسافة فاصلة بينه وبين استخدامات فوكو لمعنى السلطة.

(٦) انظر مارشال وويليامز ١٩٨٢، إذ يؤكدان على الرابطة الوثيقة بين الصياغة الفكرية وفرض السلطة الغربية على آسيا على الرغم من حرصهما على إنكار أن «البحوث الشرقية الغربية أصبحت صناعة وفق طلب الإمبريالية». ويشيران أيضا إلى الحكومة البريطانية عام ١٨٠٠ التي أحجمت عن ارتداء عباءة استعمارية.

(٧) لمناقشة هذه الحجة، انظر شيلدون بولوك في كتاب بريكينريدج وفان دير فير ١٩٩٣ . ويتحدث سعيد عن أن ألمانيا لديها نوع من السلطة الفكرية على الشرق (١٩٨٥: ١٩).

(٨) للاطلاع على مناقشة أكثر خصوبة لهذه الحجج ولغيرها ذات الصلة بها انظر لويس ١٩٩٣، الفصلين ٦ و٧ .

(٩) يشير ماكينزي إلى أن سعيد اعترف بأن الشرق كان «أداة لإحياء الغرب... وكانت لديه القدرة لكي يصبح أداة لثورة ثقافية ومصدرا شرعيًا للمقاومة... ضد المواضعات والتقاليد الغربية». ولكنه أخفق في تطوير ذلك (١٩٩٥: ١٠). ولاحظ عدد من النقاد الدور المناهض للثقافة والمناهض للهيمنة. انظر على سبيل المثال تك (١٩٩٠: ٨) وبونغ (١٩٩٠: ١٤٠).

(١٠) نطالع هذا الرأي عند ليفينسون ١٩٦٧ الذي يقدم مختارات من الكتابات المقارنة بشأن موضوع التوسع الأوروبي في عصر النهضة.

(١١) نستلهم هنا الأفكار من جوزيف نيدهام الذي يردد صدى أفكار ماكس فيبر من حيث عرض مسألة كلاسيكية تتعلق بالأصول الأوروبية لنشأة الرأسمالية. وعالج مسألة موازية هي: «لماذا نشأ وتطور العلم الحديث في أوروبا وليس في الصين حيث كانت الظروف، فيما يبدو، مواتية أكثر لذلك عما هي الحال في أوروبا؟ ويحذو نيدهام هنا حذو وتيفوغيل ويدفع (١٩٥٤ و١٩٦٩) بأن تراث البيروقراطية المركزية في الصين حال دون نمو طبقة تجار، ومن ثم حرمها من الظروف التي تساعد على تطوير العلم الحديث على عكس الحال في أوروبا. وللاطلاع على مناقشة لفرضية نيدهام انظر بود ١٩٩١، هف ١٩٩٣، وسيفين (١٩٩٥) الذي يزعم أن الصين شهدت بالفعل ثورة علمية خلال القرن السابع عشر مماثلة للثورة التي شهدتها فرنسا المعاصرة.

(١٢) هذا هو أكثر العروض إيجازا عن فترة تاريخية معقدة والتأويلات التي أثارت خلافات حادة.

(١٣) انظر بيك ١٩٩٢، وغيدينز ١٩٩١ . هذا نهج لا يجمع عليه علماء الاجتماع. مثال ذلك نوربرت إلياس الذي دفع بأن الحياة الحديثة تنزع إلى أن تصبح أكثر لا أقل تنظيما. كذلك فإن أعضاء مدرسة فرانكفورت مثل ماركيوز وهابرماس، أكدوا على خطر المواجهة في المجتمع الحديث وخطر مكننة المواقف والسلوكيات عند البشر. انظر تيرنر ١٩٩٤، الفصلين ١٢ و١٣ .

(١٤) يدفع بوبكين ١٩٦٨ بأن نزعة الشك كانت المشكلة الأساسية في الفلسفة الغربية الحديثة.

(٢)

(١) للاطلاع على بحث عن حلقات الربط بين الديانات السرية الإغريقية والمعتقدات الهندوسية انظر دانيلو وهوري ١٩٧٩ .

(٢) عن حلقات الربط المحتملة بين الغنوصية والفكر الديني الهندي، انظر هابفاس ١٩٨٨: ١٧، ١٨، رادهاكريشنان ١٩٣٩: ١٢٦، تندي ١٩٩٣، وويلبورن ١٩٩١ .

(٣) عن العلاقة بين الأفلاطونية الجديدة والفكر الهندي انظر هابفاس ١٩٨٨، وهاريس ١٩٨٢ .

(٤) لمزيد من الدراسات عن اللقاءات الثقافية بين الشرق ـ الغرب في العالمين القديم والوسيط، انظر ألموند ١٩٨٦، غارب ١٩٥٩، غروبر وكيرستن ١٩٩٥، غونيون ١٩٤٥، هابفاس ١٩٨٨، ماكيفيللي ١٩٨٢، ماكنزي ١٩٢٨، مارلو ١٩٥٤، رادهاكريشنان ١٩٣٩، تارن ١٩٣٨، وليست ١٩٧١، وويلسون ١٩٦٤ .

(٥) لمناقشة القضايا المتعلقة بالتوسع الكوكبي للمصالح الأوروبية والسلطة الأوروبية في هذه الفترة، انظر كيبولا ١٩٦٥، وليفنسون ١٩٦٧ .

(٦) يدفع مونجيلو أن هدف بعض الجيزويت لم يكن أساسا التحويل الديني بقدر ما كان تشكيل تركيبة من الكونفوشية والمسيحية (انظر ١٩٧٧الفصل السابع).

(٧) للاطلاع على روايات كاملة عن بعثات الجيزويت التبشيرية إلى الصين وعما سُمي سجال الطقوس والشعائر، انظر دون ١٩٦٢، فور ١٩٩٣، غيرنت ١٩٨٧، ميناميكي ١٩٨٥، مونجيلو ١٩٨٩، رونان وأو ١٩٨٨، ويونغ ١٩٨٣ .

(٨) يرى جاكوبسون ١٩٦٩ أن دافيد هيوم يجب إدراجه ضمن هذه القائمة، نظرا إلى أن بعضا من أهم تعاليمه ـ تلك المتعلقة بالنفس والخبرة والأخلاق ـ تأثرت على ما يبدو بالفلسفات الشرقية. ونلحظ أن الدليل عنده نوع من القرينة وليس مباشرا. انظر بيتي ١٩٧١، كونزي ١٩٦٣، وهوفمان ١٩٨٠ .

(٩) حري أن نلحظ شيوع هذا التصور خلال فترة عصر التنوير. ونجد ذلك واضحا على لسان كتاب عديدين مثل غوته وكوندورسيه وفولتير (لويس ١٩٩٣: ٩٠). انظر أيضا رودنسون ١٩٨٨ .

(١٠) ظهرت الكونفوشية الجديدة في الصين في عصر أسرة سونغ (٩٦٠-١٢٧٩)، حيث جمعت بين التعاليم الكونفوشية التقليدية التي تركز أساسا على التنظيمات السياسية والأخلاقية مع بعض الأفكار عن الكون ونواميسه عند الطاويين والتعاليم الروحية للبوذية.

(١١) عن علاقة مالبرانش بالفكر الصيني انظر مونجيللو ١٩٨٠ .

(١٢) عن فولتير والكونفوشية انظر بيلي ١٩٩٢، غاي ١٩٦٣، وسونغ ١٩٨٩ .

(١٣) انظر ليبنتس ١٩٩٤، حيث له مجموعة من الكتابات عن الصين.

(١٤) عن هذه المسألة انظر كوك وروزمونت ١٩٨١، غير ١٩٩٥: ٣٢٠، ليو ١٩٨٢، مونجيلو ١٩٧٧: ١٥، ونيدهام ١٩٥٦: ٢٩١ ـ ٢٩٢ و٤٩٦ ـ ٥٠٥ .

(١٥) عن ليبنتس والرياضيات الثنائية والآي شنغ، انظر مونجيللو ١٩٧٧، ونيدهام ١٩٥٦: ٣٤٠ ـ ٣٤٥، وانظر أيضا روي ١٩٧٢ .

(١٦) للاطلاع على مزيد من التفاصيل في هذا الشأن، انظر لاش ١٩٥٣ .

(١٧) لمناقشة تأثير نظام الامتحان الصيني على الحوارات السياسية الأوروبية، انظر ليبنتس ١٩٦٨، وتنغ ١٩٤٣ .

(١٨) للاطلاع على رواية عن الفيزيوكرات واهتمامهم بالصين، انظر غاي ١٩٦٣: ٢٤١ ـ ٣٥٩ .

(١٩) للاطلاع على مناقشة أكثر خصوبة عن العلاقة بين الربوبية والاستشراق، انظر هابفاس ١٩٨٨: الفصل ٤ . انظر أيضا ليتس ١٩٦٨ .

(٢٠) انظر أيضا ألين ١٩٥٨ . وللاطلاع على مناقشة الخلاف بشأن مدى تأثير الصين على تصميم الحدائق الإنجليزي، انظر سيرين ١٩٩٠: ٨٠ ـ ٨٣

(٢١) مع هذا فإن كتاب جوزيف نيدهام الأخير وكتابات آخرين تفيد أن تقديرات الثناء للحضارة الصينية كانت من نواحٍ معينة أقرب إلى الحقيقة على خلاف الآراء السلبية التي شاعت خلال القرن ١٩، وأن الصين كانت بالفعل من نواحٍ كثيرة متفوقة على الحضارة الأوروبية أثناء فترة التنوير.

(٢٢) للاطلاع على مزيد من التفاصيل عن الهوس بالصين خلال مرحلة التنوير، انظر أبلتون ١٩٥١ .

(٤)

(١) للاطلاع على تفسير للمواقف الغربية تجاه الصين في القرن ١٩ انظر ماكيراس ١٩٨٩: الفصل ٤ .

(٢) للاطلاع على نقد لفكرة «البعث الشرقي» انظر برنال ١٩٨٧، وسعيد في مقدمته لكتاب شواب ١٩٨٤ .

(٣) أدرك الرومانسيون كثرة الديانات والأساطير في الهند، ولكنهم لم يميزوا دائما بينها بوضوح. وعلى الرغم من ظهور إشارات كثيرة في الأدب تفيد الرجوع إلى الفيدا خلال هذه الفترة، إلا أن الاهتمام الرئيسي للفلاسفة انصب على تعاليم الأوبانيشاد، وبخاصة مدرسة الأدفيتا فيدانتا عن الإثنينية في شانكارا.

(٤) للاطلاع على رؤية كاملة عن إسهامات هولويل وداو، انظر مارشال ١٩٧٠: ٤ ـ ٨، وشواب ١٩٨٤: ١٤٩ ـ ١٥١ .

(٥) للاطلاع على مناقشة العلاقة بين البعث الشرقي والأدب الرومانسي الإنجليزي، انظر بيرس ١٩٦١، ودرو ١٩٨٧، وليسك ١٩٩٢، شواب ١٩٨٤، ووينكس ورش ١٩٩٠ .

(٦) عن نزعة الاستشراق عند غوته انظر فريدينتال ١٩٦٥: ٤٣٢ ـ ٤٤٥ و٥١٥ .

(٧) للاطلاع على رؤية تفصيلية أكثر عن الاهتمامات الاستشراقية بين الفلاسفة الرومانسيين الألمان، انظر دومولان ١٩٨١، هابفاس ١٩٨٨، هولان ١٩٧٩، آير ١٩٦٥، مارشال ١٩٧٠، شواب ١٩٨٤، وويلسون ١٩٦٤ .

(٥)

(١) للاطلاع على تأثير الطاوية الصينية على نظرة تولستوي، انظر بود ١٩٥٠ .

(٢) للاطلاع على تحليل آراء جيمس ميل والنفعيين بشأن الهند انظر ستوكس ١٩٥٩ .

(٣) انظر إندين ١٩٩٠، إذ يحتوي الكتاب على نقد قوي للمواقف الأوروبية تجاه الهند في القرن ١٩ . انظر ماكيراس ١٩٨٩ وسويار ١٩٧٧ عن ماركس وفكرة نمط الإنتاج الآسيوي. وكتاب أحمد ١٩٩٢، الذي يتضمن نقدًا تفصيليًا لآراء سعيد عن ماركس والهند. أشهر وأهم تطوير في القرن العشرين لآراء ماركس عن هذه المشكلة يعرضها ويتفوغيل ١٩٥٧، الذي يربط الاستبداد والركود المزعوم في المجتمع الصيني بالحاجة إلى ضبط وتنظيم الأنهار الكبرى في الصين.

(٤) يقدم شارلس هاليس في لوبيز ١٩٩٥ مناقشة للأسانيد الأيديولوجية لدراسة ريس دافيدس.

(٥) للاطلاع على دراسة تفصيلية عن تاريخ الدراسات البوذية في الغرب، انظر دو يونغ ١٩٧٤ .

(٦) للاطلاع على مسألة موقف شوبنهور من النيرفانا، انظر ويلبون ١٩٦٨، الفصل ٥ .

(٧) لمناقشة التشاؤم المزعوم عند شوبنهور انظر غيرسنرنغ ١٩٨٦ . ويمكن الاطلاع على مناقشات عن علاقة شوبنهور بالفكر الهندوسي والبوذي عن أبيلسون١٩٩٣، وهابفاس ١٩٨٨، ماغي ١٩٨٧، وشواب ١٩٨٤ .

(٨) عن أسطورة الهندو ـ أوروبي/الآري، وعن أصول نشأتها وتطورها في القرن ١٩، انظر مالوري ١٩٨٩، وبولياكوف ١٩٧١، وتودوروف ١٩٩٣ . وعن تأثيراتها على الاستشراق، انظر هابفاس ١٩٨٨: ١٣٩ ـ ١٤٠، وشواب ١٩٨٤: ٤٣١ ـ ٤٣٤ . ولنا عودة إلى هذا الموضوع في الفصل الحادي عشر.

(٩) للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلا عن علاقة نيتشه بالبوذية انظر فيرزيار ١٩٧٥، ميستري ١٩٨١، باركس ١٩٩١، وويلبون ١٩٦٨ .

(١٠) يجد القارئ ملخصات ومناقشات لهذه الحجج في ألموند ١٩٨٨، كاروس ١٨٩٧، غارب ١٩٥٩، كيلوغ ١٨٨٥، سكوت ١٨٩٠، تندي ١٩٩٣، وتويد ١٩٩٢ . ولا يزال الحوار متصلا حتى اليوم، انظر على سبيل المثال غروبر وكيرستين ١٩٩٥ .

(١١) عن هذا الجدل انظر ألموند ١٩٨٨، وتويد ١٩٩٢ .

(١٢) ثمة مؤلفات أخرى من الفترة نفسها تناقش العلاقة بين المسيحية والبوذية، منها إيكين ١٩٠٠، بونسن ١٨٨٠، كشنغ ١٩٠٧، ليلي ١٨٨٧، وسلوندرز ١٩١٢ .

(١٣) للاطلاع على تفاصيل أكثر عن العلاقة بين الفكر الشرقي والحركة الترنسندنتالية، انظر كاربنتر ١٩٣٠، كريستي ١٩٣٢، فيلدز ١٩٨٦، جاكسون ١٩٧٣، دييب ١٩٧٠، شواب ١٩٨٤، وفيرسلويس ١٩٩١ .

(١٤) عن هذه القضية انظر ويلبون ١٩٦٨.

(١٥) لم تكن هذه هي الملحمة الأولى من نوعها.

(١٦) لمزيد من مناقشة الجمعية الثيوصوفية وإسهامها فيما يسميه كرايمر «الغزو الشرقي»، انظر كامبيل ١٩٨٠، فيلدز ١٩٨٦، غودوين ١٩٩٤، كرايمر ١٩٦٠، رييب ١٩٧٠، واتسنغتون ١٩٩٣ . وانظر أيضا كامبل ١٩٨٠ وشارب ١٩٨٥، أيضا مناقشة تأثير الجمعية الثيوصوفية على غاندي وحركة استقلال الهند.

(١٧) لمزيد من المعلومات عن برلمان الأديان العالمي، انظر باروس ١٨٩٣، بويبروك ١٩٩٢، فيلدز ١٩٨٦، لانكستر ١٩٨٧، سيغر ١٩٩٣ . وكونج وكوشيل ١٩٩٣، إذ يتضمن عرضا موجزا عن البرلمان ولكنه معني أساسا بالمشكلات الخطيرة عمليّا التي تواجه الكوكب الآن، وكانت النتيجة «إعلان عن أخلاق عالمية» الذي حاول إيجاد أرضية مشتركة لقضايا العالم مثل السلم العالمي والمظالم الاجتماعية والتدهور البيئي.

(٦)

(١) انظر دومولان ١٩٧٦، همفريز ١٩٥١، وأوليفر ١٩٧٩ لتفسير تطور البوذية في إنجلترا وألمانيا خلال النصف الأول من القرن العشرين.

(٢) للاطلاع على مناقشات موجزة لتاريخ تأثير بوذية زن على الغرب، انظر تومولان ١٩٧٦، فور ١٩٩١، وشارف ١٩٩٣ . فليدز ١٩٨٦، بيربيش ١٩٧٩، وتواركوف ١٩٩٤، يقدمون رؤية تفصيلية أكثر عن منظور أمريكي خالص.

(٣) بيشوب ١٩٩٣: ١٣٢ . يقدم هذا الكتاب دراسة شاملة عن لقاء بوذية التبت بالغرب. انظر أيضا لوبيز ١٩٩٤ و١٩٩٥ .

(٤) لانزال في حاجة إلى تفسير واضح ومحدد عن الطاوية والغرب، ولكن رواج كتاب طاو الفيزياء مؤشر عن شيوع الاهتمام. وقامت كتابات نيدهام بدور حاسم لإثبات أهمية الطاوية كفلسفة طبيعية وقدمت مؤشرات عن تزايد أهمية الطاوية الآن في كتاب كوبر ١٩٩٠، وبالمر ١٩٩١ .

(٥) انظر على سبيل المثال أجايا ١٩٨٣، الذي يفيد بفلسفة التانترا لتأسيس مذهب للعلاج النفسي.

(٦) لدراسة حلقة الربط بين الإمبريالية والأدب الإنجليزي في القرنين ١٩، ٢٠ انظر سعيد ١٩٩٣، سوليري ١٩٩٢، فيسواناثان ١٩٨٩ . وللاطلاع على دراسات عن العلاقة بين الشرق والأدب الإنجليزي انظر غرينبرغر ١٩٦٩، وغوبتا ١٩٧٣ . وعن استشراق كيبلنغ انظر مور ـ غيلبرت ١٩٨٦ .

(٧) في ما يتعلق بانخراط ييتس في الفلسفات الشرقية انظر كاميل ١٩٨٠، نيتو ١٩٨٤، رافيندران ١٩٩٠، سوريت ١٩٩٣، وويلسون ١٩٨٢ .

(٨) عن تأثير الأدب الصيني على إزرا باوند وعلى المودرنزم انظر قيان ١٩٩٥ .

(٩) عن اهتمام إليوت بالبوذية انظر ماكارثي ١٩٥٢، وتيتموس ١٩٩٥ . وعن انخراطه في الفلسفة الهندوسية انظر بيرل وتوك ١٩٨٥، وشارب ١٩٨٥: ٥ ـ ١٣٢ .

(١٠) عن اهتمام كاندينسكي بالأفكار الشرقية، انظر لونغ ١٩٨٠ . ويناقش سوريت العلاقة بين الاستشراق والحركة الحديثة، إذ يدفع بأن هذه العلاقة أثبتت حرجا للمعلقين الذين أغمطوا حقها.

(١١) عن علاقة هيس بالثقافة الصينية انظر هسيا ١٩٧٤ .

(١٢) نجد دراسة عن أثر الأفكار الشرقية على أجيال البيت والهيبي في فيلدز ١٩٨٦، وبريبيش ١٩٧٩، وروزاك ١٩٧٠ .

(١٣) انظر بالمر ١٩٩٣ . ومناقشة نقدية لأفكار العصر الجديد من وجهة نظر مسيحية عند بيرى ١٩٩٢ .

(١٤) انظر فياس ١٩٧٠ لمناقشة دور المثل الأعلى للنزعة الكونية في الفكر الهندي الحديث.

(١٥) عن حياة كيزيرلنغ ودوره في نشر الأفكار الشرقية في الغرب، انظر هاردي ١٩٨٧، وباركيس ١٩٣٤ .

(١٦) انظر غودوين وآخرين ١٩٩٠، حيث مدخل إلى كتابات برونتون.

(١٧) عن هذه الفكرة انظر كيتاغاوا ١٩٩٠ .

(٧)

(١) للاطلاع على مناقشة للمواقف الماركسية من الفكر الشرقي، انظر هابفاس ١٩٨٨: ١٣٧، إذ يتضمن العديد من المراجع عن الموضوع.

(٢) ثمة استثناءات داخل فلاسفة اللغة في ما يتعلق بافتقاد الشرق للاهتمام، ومن هذه الاستثناءات آرثر دانتو وهربرت فنغاريت.

(٣) ثمة استثناءات أحدث عهدا، من بينها كوبر ١٩٩٦، وبلوت ١٩٧٩.

(٤) هابفاس ١٩٨٨، يقدم في الفصل ٩ عرضا شاملا لتطور التأريخ الفلسفي من حيث علاقته بتراث الفكر الشرقي.

(٥) للاطلاع على مناقشة فكر ستيكيرباتسكي انظر مورتي ١٩٥٥، تك ١٩٩٠، وويلبون ١٩٦٨ .

(٦) انظر بيليموريا ١٩٩٥ للاطلاع على عرض لتطور الفلسفة المقارنة في أوستراليشيا.

(٧) للاطلاع على مناقشة لآراء هيدغر عن الحوار وعن ما سماه «التفكير الكوكبي»، انظر هابفاس ١٩٨٨: ١٦٧ ـ ١٧٠ و٤٤١ ـ ٤٤٢ . وعن علاقة هيدغر بالفكر الآسيوي انظر أيضا كابوتو ١٩٨٦، هين ١٩٨٥، ماي ١٩٩٦، باركس ١٩٨٧، وستيفني ١٩٨١ .

(٨) انطلق الاهتمام في أوروبا مع تأسيس الجمعية الأوروبية للفلسفة الآسيوية ١٩٩٣ . وثمة مناقشة للأسباب مع التفكير في التراث العريق للدراسات الشرقية المتخصصة في فرنسا. ونجد غيابا عمليّا للاهتمام بالدراسات المقارنة في الفلسفة الفرنسية الحديثة. انظر دروا ١٩٨٩ .

(٩) عن سانتايانا والبوذية، انظر مايكلسون ١٩٩٥ .

(١٠) للاطلاع على مناقشة عن الروابط بين البوذية وتفكير وايتهيد، انظر فريدريك ١٩٨٩، وجاكوبسون ١٩٨٣، أودين ١٩٨٢، تريسي ١٩٩٠ «الفلسفة شرق ـ غرب» تخصص موضوعا كاملا عن علاقة وايتهيد بالفلسفات الشرقية. انظر أيضا إنغرام ١٩٩٥ .

(١١) للاطلاع على عرض تفصيلي لبيان التأثير الشرقي على الفكر والثقافة في أمريكا، انظر فيلدز ١٩٨٦، وإنادا وجاكوبسون ١٩٨٤، جاكسون ١٩٨١، بريبيش ١٩٧٩، ريب ١٩٧٠، وتويد ١٩٩٢ .

(١٢) للاطلاع على مناقشة لآراء نورثروب انظر إنادا وجاكوبسون ١٩٩٢، جونز ١٩٨٦، وريب ١٩٧٠ .

(١٣) للاطلاع على مثال آخر أحدث عهدا عن الطابع العالمي، انظر غاندغادين ١٩٩٣ .

(١٤) يرى هابفاس أن الفيلسوف الهندي براجندرانات سيل هو صاحب الفضل في صياغة عبارة «الفلسفة المقارنة»، ١٩٨٥ . ويقدم الفصل ٢٣ مسحا مفيدا لتاريخ المنهج المقارن وعلاقته بالهند.

(١٥) شهدت السنوات الأخيرة زيادة استثنائية في الكتابات في هذا المجال وأغلبها صادر في أمريكا، من أهمها باهم ١٩٧٧، بيتي ١٩٧١، كونزي ١٩٦٣، كاورد ١٩٩٠، ديلوورث ١٩٨٩ باغودفسن ١٩٧٧، هاريس ١٩٨٢، هينمان ١٩٣٧، هين ١٩٨٥ جاكوبسون ١٩٨٣، كاتز ١٩٨١، ماتيلال وشو ١٩٨٥، مود ١٩٦٨، ناكامورا ١٩٧٥، أورغان ١٩٧٥، باركس ١٩٩١، سكارفستاين ١٩٧٨، شو ١٩٨٧، سبرنغ ١٩٧٨، تيبر ١٩٨٣، وفيس ١٩٥٤ .

(١٦) انظر تك ١٩٩٠، الذي يضع تفسير فتغنشتين عند غودمنسن لفلسفة مادهياماكا في سياقها الهرمنيوطيقي. وللاطلاع على مزيد من المقارنات بين فتغنشتين والفلسفات الشرقية انظر ثورمان ١٩٩١، ووينبال ١٩٧٩ .

(١٧) انظر على سبيل المثال فريدريكس ١٩٨٩، حيث يستخدم البوذية لتوضيح عملية الفكر عند وايتهيد.

(١٨) يكشف سبيلبيرغ عن روابط وثيقة بين الوجودية وفلسفة أوروبندو في كتاب شودهوري وسبيلبرغ ١٩٦٠ . ويؤكد لايت ١٩٨٧ التأثير الياباني على تطور فكر سارتر في رحلته الباكرة.

(١٩) للاطلاع على محاولات غربية أخرى لمراجعة التفكير عند كونفوشيوس انظر فينجاريت ١٩٧٢، ونيفيل ١٩٩٤، الذي يدفع بأن الكونفوشية تمثل الآن فلسفة عالمية بكل ما يقتضيه هذا من مسؤولية فكرية. وتدور مناقشات الآن حول قضية الفردية الغربية مقابل الجمعية الكونفوشية. انظر بوكوفر ١٩٩١ .

(٢٠) للاطلاع على مزيد من الأمثلة عن هذا النهج الهيرمنيوطيقي، انظر كولينز ١٩٨٢، كاسوليس ١٩٩٣، أورغان ١٩٦٤، بارفيت ١٩٨٤، راجو وكاستل ١٩٦٨ .

(٢١) تجري حاليًا مناقشات فلسفية لمسألة الاتصال عبر الحدود الثقافية. انظر ألينسون ١٩٨٩ . ويثير هابفاس ١٩٨٨ في خاتمة كتابه تساؤلات بشأن مستقبل وجود فلسفة عالمية تستوعب تراثات الشرق والغرب. وللاطلاع على مناقشة للمشكلات الفلسفية التي تتضمنها ترجمة القيم الأخلاقية الشرقية في سياقات غربية، انظر دانتو ١٩٧٦ . ولقد استخدمت مصطلح «هيرمنيوطيقي» في هذا الجزء لأوضح نهجا انعكاسيًا ونقديًا تجاه الاستشراق، ولكن ثمة معني أوسع نطاقا، حسبما يرى غادامار، يقضي بأن كل عمليات الفهم هي عمليات تأويلية «هرمنيوطيقية».

(٨)

(١) نجد عرضا لمدى ودلالة هذه التطورات التعددية عند ريتشاردسون ١٩٨٥، وكذلك وود ١٩٨٨ .

(٢) نجد مزيدا من الأمثلة عن هذا في شنغ ١٩٧٧، وأوتو ١٩٥٧، باريندر ١٩٦٢، سميث ١٩٨١، زاينر ١٩٥٨ . وللاطلاع على تاريخ مفيد لدراسة الدين المقارن اقرأ شارب ١٩٨٦ .

(٣) كتاب كريستوفر إيشيروود «فيدانتا للعالم الغربي» يضم مختارات من هذه المجلة. وللاطلاع على مناقشات بشأن علاقة هكسلي بالفيدانتا، انظر شاكوف ١٩٨١، وإيتون ١٩٤٩ .

(٤) في ماكديرموت ١٩٨٤ . انظر صحيفة «دراسات في الدين المقارن. ونجد في فيفر ١٩٩٤، تأكيدا على أهمية التراث السري لفهم التاريخ الفكري والثقافي للغرب.

(٥) للاطلاع على مناقشة أحدث عهدا عن العلاقة بين إيكهارت والصوفية الشرقية انظر بونتيلا ١٩٦٥ .

(٦) عن حوار بوبير بشأن الطاوية انظر هيرمان ١٩٩٦ .

(٧) انظر جوهانز ١٩٣٢: ٣ . ونجد في روبينسون ١٩٧٩ الرأي القائل إن المسيحية تجد كمالها في الهندوسية.

(٨) انظر بريبروك ١٩٩٢ بشأن الحوار بين الأديان خلال ما بين الحربين.

(٩) يؤكد تراسي ١٩٩٠ أهمية إلياد في الحوار بين الأديان. وتحليل ندوات إيرانوس في ويب ١٩٧٦، تؤكد علاقتها بالاهتمامات السرية ومعتقدات القوي الخفية والسحر خلال الفترة نفسها.

(١٠) انظر على سبيل المثال دكوستا ١٩٨٦: ٧ ـ ٩، ونيتلاند ١٩٩١: ٩ ـ ٢٧ .

(١١) عن تيلتش ولقائه الحماسي مع الفكر الشرقي، انظر آبي ١٩٦٦ .

(١٢) انظر هيك ١٩٧٣، فصل ٩، وأيضا هيك ١٩٧٤، ١٩٨٢، و١٩٩٣ . وهيك ونيتر ١٩٨٧ .

(١٣) انظر أيضا كوب ١٩٨٢ .

(١٤) عن مسألة النسبوية في هذا السياق انظر أيضا دافيز ١٩٧١ .

(١٥) للاطلاع على أمثلة لمثل هذه الدراسات انظر شنغ ١٩٧٧، لي١٩٩١، وياو ١٩٩٦ .

(١٦) انظر أيضا بارنز ١٩٩١ .

(١٧) أثناء هذه الرحلة الآسيوية لقي توماس ميرتون حتفه مصادفة صعقا بالكهرباء في بانكوك وقتما كان مشاركا في مؤتمر ضم رؤساء الأديرة المسيحيين في آسيا. وكان لي شرف الالتقاء به في سنغافورة قبل وفاته ببضع أيام فقط، وهو لقاء يمثل إحدى الخطوات الأولية على طريق الرحلة التي ساقتني إلى تأليف هذا الكتاب.

(٩)

(١) للاطلاع على مناقشة عن العلاقة بين البوذية وعلم النفس الإدراكي، انظر بيكرينغ ١٩٩٥، وفاريلا ١٩٩١ .

(٢) للاطلاع على تفاصيل أكثر عن التدرب الناشئ ذاتيًا، انظر لوث ١٩٦٩ .

(٣) للاطلاع على مزيد من المناقشة عن التركيب النفسي، انظر هاردي ١٩٨٧، وبولتيير وغارفيلد ١٩٧٦ .

(٤) عن هذه الفكرة انظر كووارد ١٩٨٥ .

(٥) تطور نموذج الانطوائي/الانبساطي من حيث علاقته بالتكاملية بين الشرق/الغرب في أبيغ ١٩٥٢ وكامبيل ١٩٧٣ .

(٦) عن نظرية وممارسة الماندالا انظر يونغ ١٩٥٩، وتوتشي ١٩٦٩ .

(٧) للاطلاع على مناقشة لقاء يونغ والأفكار الشرقية انظر كلارك ١٩٩٤، كووارد ١٩٨٥، جونز ١٩٧٩، ميكل ومود ١٩٩٢، موكانين ١٩٨٦، أوداجنيك ١٩٩٣ .

(٨) نجد في مولان ١٩٩٥ بعض الإشارات عن معني رحلته الشرقية في نظر لينغ.

(٩) انظر أيضا غراهام ١٩٨٦ . تأثر زن والطاوية واضح جدّا في ماسلو ١٩٧٣ .

(١٠) عن هذا الموضوع انظر فاغان وشيبرد ١٩٧٢: ٦٠ ـ ٦١، ساليس ١٩٨٢. وبيج وتشانغ ١٩٨٩ .

(١١) نجد في أجايا ١٩٨٣ مزيدا من مناقشة المحاولات المتعلقة بالعلاج النفسي الغربي والصحة العقلية والنمو الشخصي وعلاقة ذلك بالفلسفات الشرقية. وكذلك في براندون ١٩٧٦، كلاكستون ١٩٨٦، كروك وفونتانا ١٩٩٥، ابستاين ١٩٩٦، غولمان وثيرمان ١٩٩١، هايوورد ١٩٨٧، سيلفا ١٩٧٩، وويلوود ١٩٧٩ و١٩٨٣ .

(١٢) للاطلاع على المزيد من الدراسات عن التأثيرات السيكولوجية للتأمل، انظر كلاكستون ١٩٨٦، فونتانا ١٩٩٢، غولمان ١٩٨٩، نارانجوو أورستاين ١٩٧١، بوليتير ١٩٨٥، بوليتيير وغارفيلد ١٩٧٦، شابيرو ووالش ١٩٨٤. ويلوود ١٩٧٩، ويست ١٩٨٧، وويلبر وآخرين ١٩٨٦ .

(١٣) انظر أيضا جريفيث ١٩٨٦ .

(١٠)

(١) جرت محاولات موازية خلال الفترة الأخيرة على أيدي فلاسفة بوذيين في سريلانكا للتقريب بين البوذية والعلم الحديث. انظر لنغ ١٩٦٨ .

(٢) للاطلاع على رؤى نافذة بشأن دور البوذية في التاريخ الروسي الحديث، انظر سنيلنغ ١٩٩٢a و١٩٩٢b .

(٣) عن هذه النقطة انظر ويلبر ١٩٨٥ : ٢١٨ .

(٤) مور ١٩٨٩ : ١٧٣، حيث موجز مفيد عن تطور أفكار شرودنغر الفلسفية ودينه للفلسفة الهندية.

(٥) عن هذه النقطة الأخيرة انظر غار ١٩٩٥، حيث يقدم دفاعا عن الاستشراق عند نيدهام وجونز ١٩٨١، الذي يؤكد أن فرضية نيدهام تنطوي على تشويه للطاوية وأهدافها المتمايزة عن البحث التجريبي للطبيعة.

(٦) انظر كليفتون وريغير ١٩٨٩، جونز ١٩٨٦، بولكنغهورن ١٩٨٦، وسترتش ١٩٩٣ . للاطلاع على نقد لآراء كابرا.

(٧) ثمة أعمال أخرى طورت فكرة صوغ جميعة للشرق والغرب نابعة من الفيزياء الجديدة، من بينها مؤلفات غريفيث ١٩٨٩، هايوورد ١٩٨٧، مارغونو ١٩٨٤، رييكور ١٩٨١، سيو ١٩٥٧، تالبوت ١٩٨٠، وزوكاف ١٩٧٩ .

(٨) للاطلاع على مناقشة للطب الصيني التقليدي وعلاقته بالأطر الفكرية الغربية عن الصحة والمرض، انظر كابرا ١٩٨٢ .

(٩) نحن هنا معنيون بما يسميه أرن «إيكوصوفيا»، أو الفلسفة الإيكولوجية، أكثر من اهتمامنا بعلم الإيكولوجيا، على الرغم من أن الاثنين مرتبطان.

(١٠) تحولوا أيضا إلى منظومات الاعتقاد عند الشعوب الأصلية في شمال أمريكا وأستراليشيا.

(١١) انظر ألكسندرين ١٩٧٨ للاطلاع على رأي مواز.

(١٢) للاطلاع على أفكار مماثلة انظر تيتموس ١٩٩٥، ومجموعة من الكتابات عن هذا الموضوع انظر بادينر ١٩٩٠، كاليكرت وآميس ١٩٨٩ .

(١٣) للاطلاع على رؤى نقدية حديثة لهذه الأفكار وغيرها وثيقة الصلة بها، انظر بوكشين ١٩٩٥، الذي يرى أن التأثير الشرقي عن الفكر الغربي المعاصر يمثل تشجيعا غير صحي على الإمعان في النزعة الصوفية والسرية.

(١٤) نجد هذا الرأي، وغيره، في تعاليم القديس توما الإكويني.
(١٥) الهندوس تقليديًا نباتيون، ولكن المبدأ والممارسات في هذا الأمر يتباين بين البوذيين. للاطلاع على مناقشة التاريخ البوذي في هذا الشأن انظر رويغ ١٩٨٠ .
(١٦) انظر كالكوت وأميس ١٩٨٩، للاطلاع على دراسة ديناميات هذا الجدل وحالته الراهنة. وللاطلاع على تحليل نقدي لمحاولات استخدام الأفكار الشرقية والاستعانة بها لتأسيس فلسفة بيئية، انظر رولستون ١٩٨٧ . ونجد هذا معروضا في طبعة خاصة من كتاب «فلسفة الشرق والغرب» المخصصة لهذا الموضوع.

(١١)

(١) انظر على سبيل المثال سترنج ١٩٦٧، حيث يفترض أن المفكرين الهنود يتحدثون اللغة الفلسفية نفسها ويتناولون المسائل الفلسفية ذاتها مثل نظرائهم الغربيين.
(٢) مشكلة المراجعة الذاتية لوحظت أحيانا في حالة سعيد، إذ تبدو دراسته للوهلة الأولى وكأنها لا تجد مهربا من استخدام المصطلحات نفسها التي يستخدمها النقد الموجه إليه. انظر كمثال يونغ ١٩٩٠: ١٢٩ ـ ١٤٠ .
(٣) عن السجال الدائر بشأن هرمنيوطيقا غادامار انظر بليشير ١٩٨٢، وأورميستون وشريفت ١٩٩٠ .
(٤) انظر غودي ١٩٩٦ .
(٥) انظر سكارفشتاين ١٩٧٨، حيث يناقش من منظور استشراقي قضايا تتعلق بنسبية اللغة والمخططات المفاهيمية. ونجد في غيرنيت ١٩٨٧ تأكيدا على أهمية الفوارق اللغوية والمفاهيمية بين ثقافات الشرق والغرب.
(٦) انظر على سبيل المثال ديوتش ١٩٩١ .
(٧) للاطلاع على مناقشة القضايا الأيديولوجية والتقنية الخاصة بترجمة النصوص الشرقية انظر فيغويرا ١٩٩١ .
(٨) للاطلاع على مزيد من المناقشة والأمثلة انظر كليرى ١٩٩١: ٣، غراهام ١٩٨٩، ماكلنتاير وديوتش ١٩٩١ . وانظر ريتشاردس ١٩٣٢ للاطلاع على مناقشة كلاسيكية لمسألة نقل وتوصيل المعني من متون شرقية إلى لغات غربية، والقضايا ذات الصلة عن الفوارق الذهنية.
(٩) في ما يتعلق بالانحياز الكلاسيكي في الاستشراق، انظر أحمد ١٩٩٢: ١٦٣ ـ ١٦٨، ديرك ١٩٩٢: ٩ .

الهوامش

(١٠) انظر على سبيل المثال جونز ١٩٧٩ حيث ينتقد يونغ لإبداله مفترضاته هو النظرية ووضعها بدلا عن المفاهيم الدينية الشرقية.

(١١) هذه العملية ليست محصورة في نطاق المفكرين الغربيين.

(١٢) انظر لوبيز ١٩٩٥، حيث جرت دراسة البحوث البوذية في سياق أيديولوجيات الإمبراطورية. ونلحظ أن فكرة الطبيعة المشروطة ثقافيًا للبحوث الاستشراقية هي فكرة محورية منذ كتاب سعيد فصاعدا.

(١٣) عرض الاستير ماكينتير نهجا هرمنيوطيقيًا موازيا، حيث يؤكد على الطاقة الإبداعية الكامنة التي انطلقت بفضل اللقاء بين تراثات فكرية مختلفة. انظر ديوتشي ١٩٩١ .

(١٤) يجد القارئ مناقشة لهذه القضية في هنتنجتون ١٩٨٩، حيث يلفت الأنظار إلى التراثات التأويلية الغربية المختلفة في علاقتها بمدرسة مادهياماكا، وأيضا في تك ١٩٩٠ .

(١٥) عن المواقف العنصرية تجاه الهند خلال الاستعمار انظر أندين ١٩٩٠، وكيرنان ١٩٧٢ .

(١٦) نجد أفضل توثيق لهذا الموقف في ألموند ١٩٨٨، الفصل الثاني.

(١٧) للاطلاع على رؤية مختلفة عن شليفل وموقفه من هذه القضية، انظر سعيد ١٩٨٥: ٩٨ - ٩٩.

(١٨) عن هذه المسألة برمتها انظر بولياكوف ١٩٧١، وشواب ١٩٨٤، تودوروف ١٩٩٣، ويونغ ١٩٩٠ .

(١٩) انظر دولين ١٩٩١، بشأن القضايا الخاصة بالعلاقة بين هيدغر ويونغ وموقف كل منهما من النازية.

(٢٠) نجد هنا متوازيات مهمة مع حالة الأفكار الخضراء التي ارتبطت منذ فترة باكرة من القرن بكل من التفكير الشعبي وتفكير النازي، ولكنها انفصلت أخيرا عن هاتين الأيديولوجيتين.

(٢١) للاطلاع على مزيد من المناقشات انظر فيفر ١٩٩١ . وجدير بالذكر أن أتباع المسارات الدينية الشرقية لم يحظوا بمعاملة خاصة في ظل ألمانيا النازية. كما أن اضطهاد الكنائس المسيحية في ألمانيا في الثلاثينيات امتد ليشمل مجموعة صغيرة من البوذيين دون أي تمييز. ثم نخطئ إذا أدنّا كل الاستشراق لأنه لم يلفظ تعاليم يونغ وهيدغر لتلوثها بالارتباط بالنازية.

(٢٢) للاطلاع على مناقشة السجال بين كويستلر وسوزوكي بشان التأثيرات الأخلاقية لبوذية زن، انظر فادير ١٩٨٠ وفور ١٩٩٣ .

(٢٣) للاطلاع على دراسة مماثلة، انظر ويب ١٩٧٦: ١٢ .

(٢٤) انظر أيضا غودي ١٩٩٦، الذي يعرض حجة ضد الاعتقاد بأن العقلانية خاصية فريدة تخص الغرب. وإن مناقشته لدور تفكير ماكس فيبر في هذا السياق تعتبر وثيقة الصلة بموضوعنا.

(٢٥) التأمل في سكينة هرطقة مسيحية، لأنها ترى الكمال يتحصل عن طريق السلبية وممارسة التأمل وتترك فعالية الخلاص للرب وحده.

(٢٦) عن مسألة العلاقة بين زن والنزعة العسكرية/الفاشية في تاريخ اليابان، انظر دومولان ١٩٩٠، فور ١٩٩٣، إنغرام وسترنغ ١٩٨٦، إيفز ١٩٩٢، وشارف ١٩٩٣ . انظر أيضا الجدل بين إيب وكوب في كوب وإيفز ١٩٩١ .

(٢٧) انظر باتشلور ١٩٩٤، الفصل ٢١، حيث يقدم رواية عن حياة وأعمال ثيك نهات هانه وتأثيره على الحركة من أجل بوذية ملتزمة في الغرب.

(٢٨) للاطلاع على مناقشة تأثير غاندي على التفكير السلمي والإيكولوجي انظر نايس ١٩٦٥، وسبرتيناك ١٩٩١ .

(٢٩) في ما يتعلق بمسألة الجنوسة «الجندر» والاستشراق، انظر قباني ١٩٨٦، وبراكاش ١٩٩٥، وسوليري ١٩٩٢ .

(٣٠) للاطلاع على مزيد من المناقشة لهذه الموضوعات انظر باتشيلور ١٩٩٤، باتشيلور وبراندون ١٩٩٢، براندون ١٩٧٦، وابنستاينر ١٩٨٥ .

(٣١) مثال جيد آخر عن الإمبريالية الثقافية نجده في محاولة ماكولاي لفرض نظام تعليمي بريطاني خالص على النخبة الهندية في منتصف القرن التاسع عشر وسياسة مماثلة بعد ذلك في سيلان. ويوثق بريكينريدج وفان دير فير ١٩٩٣ مدى استخدام المعارف الاستشراقية في الإدارة الاستعمارية.

(٣٢) نجد عند كل من هابفاس وروزان روشر في بيكينريدج ١٩٩٣، مؤشرات مفيدة عن مزيج العوامل الحافزة التي دخلت ضمن الأنشطة البحثية عند وليام جونز.

(٣٣) انظر شارب ١٩٨٥: الفصلين ٥ ـ ٦ .

(٣٤) للاطلاع على رؤية تفصيلية عن «البعث الهندوسي» انظر ناندي ١٩٨٣ .

(٣٥) انظر على سبيل المثال ماكينزي ١٩٩٥: ١١ ـ ١٢ .

(٣٦) للاطلاع على مناقشة هذا الموضوع من وجهة نظر مفكر ياباني، انظر كيتاغاوا ١٩٩٠ . للاطلاع على الدور النشط جدًا للمثقفين الصينيين خلال فترة هجمات الجيزويت داخل الصين، انظر غيرنيت ١٩٨٧ . وانظر شوان ـ ينغ شنغ ١٩٨٩، الذي يؤكد أن الفكر الصيني حقق تقدما ولم تدمره عملية التغريب، وأن اهتمام الغرب بكتاب الآي شنغ أدى دورا مهمًا في سبيل تجديد الجهود الصينية للبحث في تراث الصين الخاص.

(١٢)

(١) خير مثال على هذا ظهور دراسات ثانوية تمثل محاولة مهمة لبحث وتحرير أصوات المعوزين اللطماء. انظر غوها وشاكرافورتي ١٩٨٨ .

(٢) انظر على سبيل المثال فور ١٩٩١، الذي يهيئ أبعادا اجتماعية وشعائرية لبوذية زن التي لم تبرزها الروايات الغربية.

(٣) انظر أيضا بيك ١٩٩٢ حيث يصور التمزق والتناقض كقسمات أساسية لعملية التحديث. وحيث مصطلحات من مثل «الحداثة المتأخرة» و«التحديث الانعكاسي» يشار إليها بعبارة «ما بعد الحديث»، وكذلك غيدينز ١٩٩١، حيث يصوغ قسمات مقترنة بما بعد المودرنزم باعتبارها نضج متأخر وليست تعاليا للحداثة.

(٤) انظر مارالدو ١٩٨٦، بشأن مسألة الالتزام النصّي في هذا الخصوص.

(٥) للاطلاع على مناقشة علاقة ناغارجونا بالفلسفة الغربية المعاصرة، انظر سكارفشتاين ١٩٧٨ .

(٦) قدم دافيد هول أيضا الكونفوشية بحسها العميق بشأن تجسيد الفرد داخل المبدأ الجمعي كأداة لنقد قوي دعم الفردية والتمزق في الحداثة (انظر ديوتشي ١٩٩١).

(٧) للاطلاع على تحليل تفصيلي لمبدأ «اللانفس» البوذي، انظر كولينز ١٩٨٢ .

(٨) ولكن بريان وآخرين أوضحوا أن التزام سعيد بمنظور فوكو يسفر بالضرورة عن نتيجة تشاؤمية مادام كل خطاب يخضع لتحولات تفرضها علاقات السلطة. ومن ثم فإن الاستشراق لا يمكنه تحرير نفسه من المصلحة السياسية والاقتصادية (١٩٩٤: ٣١ ـ ٣٢ و٤٥ ـ ٤٦).

(٩) للاطلاع على مزيد من المناقشة لهذه الفكرة، انظر سعيد ١٩٨٩ .

(١٠) تجلت التطورات في هذا المجال بوضوح أكثر في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أستراليشيا. وجدير بالملاحظة أن القضايا المتعلقة بالتعددية الثقافية بعامة وبالمناهج التعليمية والقانون الغربي بخاصة كان موضوعا لجدال حاد ومكثف خلال السنوات الأخيرة. خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. والآراء التي عبرت عنها ليست مقبولة بعامة وبشكل مطلق. انظر في هذا الشأن فوستر وهيرزوغ ١٩٩٤، وتايلور ١٩٩٢ .

(١١) يعرض غريفين ١٩٨٨ تمييزا واضحا، ومفيدا بين ما بعد مودرنزم تفكيكية، أو الغائية من ناحية، وما بعد مودرنزم بنائية أو تنقيحية من ناحية أخرى. وإن سلسلة صاني Suny المعنية بالفكر البنائي بعد الحديث والتي يرأس تحريرها دافيد غريفين تمثل محاولة لدفع الحوار ما بعد الحداثي في اتجاه ساحة أكثر ثراء وخصوبة مع الاعتراف في الوقت نفسه بإنجازاتها الحاسمة. ويرد ذكر الإيكولوجيا المحيطة غالبا كمثال لنظرية بعد حداثية بنائية أو تنقيحية.

(١٢) انظر باتشيلور حيث يقدم عرضا لهذه الطريقة.

(١٣) انظر أيضا كوب وإيفيس ١٩٩١ . يرى عالم فقه الإلهيات جون كوب أن المسيحية تتعرض لتحولات موازية في حوارها مع البوذية، وأن من المحتمل أن تختفي مظاهر التمايز بين المسيحية والبوذية.

(١٤) انظر أيضا هنتنغتون ١٩٨٩، رينكور ١٩٨١، وكوب ١٩٩١، حيث يدفعون جميعا في اتجاه رفض التأويل العدمي للفراغ شونياتا في البوذية.

(١٥) يمثل ميتشيل ١٩٩١ محاولة أخرى لعالم إلهيات لتشجيع علاقة بين الروحانية المسيحية وفكرة البوذية عن الفراغ، ومن ثم يتجه إلى تحول متبادل للتراثين.

(١٦) انظر كونغ وكوشيل ١٩٩٣، حيث عرض تفصيلي لهذه المناسبة والإعلان الأخير لها. انظر أيضا جنغ ١٩٩٥، حيث محاولة للتوفيق بين الأفكار السياسية الكونفوشية والتفكير الليبرالي الديمقراطي. وطبيعي أننا نخطئ إذا ما حددنا أن الكونفوشية هي القاطرة الأيديولوجية الوحيدة التي تحرك التقدم الاقتصادي في شرق آسيا.

ببليوغرافيا

ببليوغرافيا

Abe, M. (1966) 'In Memory of Paul Tillich', *The Eastern Buddhist* (New Series), 1:2.
(1995) *Buddhism and the Interfaith Dialogue*, London: Macmillan.
Abegg, L. (1952) *The Mind of East Asia*, London: Thames & Hudson.
Abelson, P. (1993) 'Schopenhauer and Buddhism', *Philosophy East and West*, 43:2.
Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.
Ahmed, A. S. (1992) *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London: Routledge.
Aiken, C. F. (1900) *The Dhamma of Gotama Buddha and the Gospel of Jesus the Christ*, Boston, Mass.: Marlier.
Ajaya, S. (1983) *Psychotherapy East and West: A Unifying Paradigm*, Honesdale, Penn.: The Himalayan International Institute.
Alexandrin, G. (1978) 'Buddhist Economics: Demand and Decision-Making', *The Eastern Buddhist* (New Series), 11:2.
Allen, B. S. (1958) *Tides in English Taste (1619–1800): A Background for the Study of Literature*, Vol. 1, New York: Pageant.
Allinson, R. E. (ed.) (1989) *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford: Oxford University Press.
Almond, P. C. (1986) 'The Mediaeval West and Buddhism', *The Eastern Buddhist* (New Series), 19:2.
(1988) *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.
Ames, R. (ed.) (1994) *Self as Person in Asian Theory and Practice*, Albany, NY: State University of New York Press.
Amin, S. (1989) *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press.
Angel, L. (1994) *Enlightenment East and West*, Albany, NY: State University of New York Press.
Appleton, W. (1951) *A Cycle of Cathay: the Chinese Vogue in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, New York: Columbia University Press.
Arendt, H. (1955) *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace.
Arnold, E. (1884) *The Light of Asia*, New York: Crowell.
Assagioli, R. (1975) *Psychosynthesis: A Manual of Principles and Techniques*, Wellingborough: Turnstone Press.
Avalon, A. (see Woodroffe, J. G).
Badiner, A. H. (ed.) (1990) *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Cal.: Parallax.
Bahm, A. (1977) *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*, Albuquerque, NM: World Books.
Bailey, P. (1992) 'Voltaire and Confucius: French Attitudes towards China in the Early Twentieth Century', *History of European Ideas*, 14:6.
Baker, F. (ed.) (1985) *Europe and its Other*, Colchester: University of Essex Press.

Barnes, M. (1991) *God East and West*, London: SPCK.
Barrows, J. H. (ed.) (1893) *The World's Parliament of Religions*, 2 vols, Chicago: The Parliament Publishing Co.
Batchelor, M. (1996) *Walking on Lotus Flowers: Buddhist Women Living, Loving, and Meditating*, London: Thorsons.
Batchelor, M. and Brown, K. (eds) (1992) *Buddhism and Ecology*, London: Cassell.
Batchelor, S. (1994) *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London: HarperCollins.
Baumer, F. L. (1977) *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*, New York: Macmillan.
Bearce, G. D. (1961) *British Attitudes towards India 1784–1858*, Oxford: Oxford University Press.
Beck, L. A. (1928) *The Story of Oriental Philosophy*, New York: Farrar & Rinehart.
Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage.
Benoit, H. (1955) *The Supreme Doctrine: Psychological Insights in Zen Thought*, London: Routledge.
Berger, P., Berger, B. and Kellner, H. (1974) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Harmondsworth: Penguin.
Bernal, M. (1987) *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. 1, London: Vintage.
Bernstein, R. J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford: Blackwell.
Berry, T. (1974) 'The Religious Life of Modern Man', *Philosophy East and West*, 24:2.
Betty, L. S. (1971) 'The Buddhist–Humean Parallels: Postmortem', *Philosophy East and West*, 21:2.
Bilimoria, P. (1995) 'Comparative and Asian Philosophy in Australia and New Zealand', *Philosophy East and West*, 45:2.
Billington, R. (1990) *East of Existentialism: The Tao of the West*, London: Unwin Hyman.
Bishop, P. (1993) *Dreams of Power: Tibetan Buddhism and the Western Imagination*, London: Athlone.
Bleicher, J. (1982) *The Hermeneutic Imagination*, London: Routledge.
Bockover, M. (ed.) (1991) *Rules, Rituals, and Responsibility*, La Salle, Ill.: Open Court.
Bodde, D. (1950) *Tolstoy and China*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
(1991) *Chinese Thought, Science, and Society*, Honolulu: University Press of Hawaii.
Bohm, D. (1981) *Wholeness and the Implicate Order*, London: Routledge & Kegan Paul.
Bookchin, M. (1995) *Re-enchanting Humanity*, London: Cassell.
Boorstin, D. J. (1983) *The Discoverers*, London: Dent.
Boss, M. (1965) *A Psychiatrist Discovers India*, London: Wolf.
Boucher, S. (1988) *Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism*, Boston, Mass.: Beacon.
Bouwsma, W. J. (1957) *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Brandon, D. (1976) *Zen in the Art of Helping*, London: Routledge & Kegan Paul.
Braybrooke, M. (1992) *Pilgrimage of Hope: One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*, London: SCM.
Breckenridge, C. and van der Veer, P. (eds) (1993) *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, Penn.: University of Philadelphia Press.
— (1996) *A Wider Vision: A History of the World Congress of Faiths*, Oxford: Oneworld.
Brockington, J. (1992) *Hinduism and Christianity*, London: Macmillan.
Brunton, P. (1970) *In Search of Secret India*, York Beach: Weiser.
Bunsen, E. de (1880) *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes, and Christians*, London: Longmans.

Burnet, J. (1908) *Early Greek Philosophy*, London: Black.
Burton, N., Hart, P. and Laughlin, J. (eds) (1974) *The Asian Journal of Thomas Merton*, London: Sheldon.
Burtt, E. A. (1955) 'What can Western Philosophy Learn from India?', *Philosophy East and West*, 3:2.
Callicott, J. B. and Ames, R. T. (eds) (1989) *Nature in Asian Thought: Essays in Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press.
Campbell, B. F. (1980) *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*, Berkeley, Cal.: University of California Press.
Campbell, J. (1973) *Oriental Mythology*, London: Souvenir.
Capra, F. (1976) *The Tao of Physics*, London: Fontana.
—— (1982) *The Turning Point*, London: Wildwood.
Caputo, J. (1986) *The Mystical Elements in Heidegger's Thought*, New York: Fordham University Press.
—— (1987) *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutical Project*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
Carpenter, F. I. (1930) *Emerson and Asia*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Carus, P. (1897) *Buddhism and its Christian Critics*, Chicago: Open Court.
—— (ed.) (1994) *The Gospel of Buddha*, Oxford: One World.
Casillo, R. (1988) *The Genealogy of Demons: Anti-Semitism, Fascism, and the Myth of Ezra Pound*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Chakov, B. L. (1981) *Aldous Huxley and Eastern Wisdom*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
Chaudhuri, H. and Spiegelberg, F. (1960) *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*, London: Allen & Unwin.
Chaudhuri, N. C. (1974) *Scholar Extraordinary: the Life of Professor the Rt Hon. Friedrich Max Müller, PC*, London: Chatto & Windus.
Ching, J. (1977) *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, Tokyo: Kodansha.
Ching, J. and Oxtoby, W. (eds) (1992) *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester, Mass.: University of Rochester Press.
Chisholm, L. W. (1963) *Fenellosa: The Far East and American Culture*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Christy, A. (1932) *The Orient in American Transcendentalism*, New York: Columbia University Press.
Cipolla, C. M. (1965) *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion, 1400–1700*, London: Collins.
Clark, S. (1977) *The Moral Status of Animals*, Oxford: Oxford University Press.
Clarke, J. F. (1871) *Ten Great Religions*, Boston, Mass.: Osgood.
Clarke, J. J. (1994) *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*, London: Routledge.
Claxton, G. (ed.) (1986) *Beyond Therapy: The Impact of Eastern Religions on Psychological Theory and Practice*, London: Wisdom.
—— (1994) *Noises from the Darkroom: The Science and Mystery of the Mind*, London: HarperCollins.
Cleary, T. (trans. and ed.) (1991) *The Secret of the Golden Flower*, San Francisco, Cal.: Harper & Row.
Clifford, J. (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Clifton, R. K. and Regher, M. G. (1989) 'Capra on Eastern Mysticism and Modern Physics: A Critique', *Science and Christian Belief*, 1:1.
Clooney, F. X. (1993) *Theology after Vedānta: An Experiment in Comparative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press.

Cobb, J. B. (1980) 'Buddhism and Christianity as Complementary', *Eastern Buddhist* (New Series), 13:2.

(1982) *Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia, Penn.: Fortress.

Cobb, J. B. and Ives, C. (eds) (1991) *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll: Orbis.

Collins, S. (1982) *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Collis, M. (1941) *The Great Within*, London: Faber & Faber.

Conze, E. (1963) 'Buddhist Philosophy and its European Parallels', *Philosophy East and West*, 13:1 and 2.

(1967) *Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford: Cassirer.

(1975) *Buddhism: Its Essence and Development*, New York: Harper & Row.

Cook, D. J. and Rosemont, H. (1981) 'The Pre-established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought', *Journal of the History of Ideas*, 42:3.

Cooper, D. (1996) *World Philosophers: An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell.

Cooper, J. C. (1990) *Taoism: the Way of the Mystic*, London: Mandala.

Coward, H. (1985) *Jung and Eastern Thought*, Albany, NY: State University of New York Press.

(1990) *Derrida and Indian Philosophy*, Albany, NY: State University of New York Press.

Cox, H. (1977) *Turning East: The Promise and the Peril of the New Orientalism*, New York: Simon & Schuster.

Critchley, S. (1995) 'Black Socrates? Questioning the Philosophical Tradition', *Radical Philosophy*, 69.

Crook, J. and Fontana, D. (eds) (1990) *Space in Mind: East-West Psychology and Contemporary Buddhism*, Shaftesbury: Element.

Cupitt, D. (1992) *The Time Being*, London: SCM.

Cushing, J. N. (1907) *Christ and Buddha*, Philadelphia, Penn.: American Buddhist Publications.

Danielou, A. and Hurry, K. F. (1979) *Shiva and Dionysus, the Religion of Nature and Eros*, New York: Inner Traditions International.

Danto, A. (1976) *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*, Harmondsworth: Penguin.

Davids, C. A. F. Rhys (1914) *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in Pali Literature*, London: Bell.

Davids, T. W. Rhys (1896) *Buddhism: Its History and Literature*, New York: Putnam.

Davies, M. (1990) *A Scientist Looks at Buddhism*, Sussex: Book Guild.

Davis, C. (1971) *Christ and the World Religions*, New York: Herder & Herder.

Dawson, R. (1964) *The Legacy of China*, Oxford: Clarendon Press.

(1967) *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*, Oxford: Oxford University Press.

D'Costa, G. (1986) *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford: Blackwell.

Dechenet, J.-M. (1960) *Christian Yoga*, Tunbridge Wells: Search Press.

Deussen, P. (1894–1917) *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 7 vols, Leipzig: Brockhaus.

Deutsch, E. (1968) *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu: East West Center Press.

(ed.) (1991) *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University Press of Hawaii.

Devall, B. and Sessions, G. (1985) *Deep Ecology*, Salt Lake City, Utah: Gibbs Smith.

Dickinson, G. Lowes (1914) *An Essay on the Civilizations of India, China and Japan*, London: Dent.

ببليوغرافيا

Dilworth, D. A. (1989) *Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of Major Theories*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Dirks, N. (ed.) (1992) *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.

Drew, J. (1987) *India and the Romantic Imagination*, Oxford: Oxford University Press.

Droit, R.-P. (1989) *L'oubli de l'Inde: une amnésie philosophique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Dumoulin, H. (1963) *History of Zen Buddhism*, London: Faber & Faber.

(1971) *Christianity Meets Buddhism*, La Salle, Ill.: Open Court.

(1976) *Buddhism in the Modern World*, London: Collier.

(1981) 'Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy', *Journal of the History of Ideas*, 42:3.

(1990) *Zen Buddhism in History*, 2 vols, New York: Macmillan.

Dunne, G. H. (1962) *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China*, London: Burns & Oates.

Duyvendak, J. J. (1949) *China's Discovery of Africa*, London: Probsthain.

Eaton, G. (1949) *The Richest Vein: Eastern Tradition and Modern Thought*, London: Faber & Faber.

Edkins, J. (1893) *Religion in China*, London: Kegan Paul.

Edmunds, A. J. (1908) *Buddhist and Christian Gospels*, Philadelphia, Penn.: Innes.

Edwardes, M. (1971) *East–West Passage: The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*, London: Cassell.

Eliade, M. (1960) *Myths, Dreams and Mysteries*, New York: Harper & Row.

Emerson, R. W. (1978) *Essays*, London: Dent.

Eppsteiner, F. (ed.) (1985) *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, Berkeley, Cal.: Parallax.

Epstein, M. (1996) *Thoughts Without a Thinker: Psychotherapy from a Buddhist Perspective*, London: Duckworth.

Evans-Wentz, W. Y. (trans. and ed.) (1960) *The Tibetan Book of the Dead*, London: Oxford University Press.

Fader, L. (1980) 'Arthur Koestler's Critique of D. T. Suzuki's Criticism of Zen', *The Eastern Buddhist* (New Series), 13:2.

Fagan, J. and Shepherd, I. J. (eds) (1972) *Gestalt Therapy Now: Theory, Techniques, Applications*, Harmondsworth: Penguin.

Faivre, A. (1994) *Access to Western Esotericism*, Albany, NY: State University of New York Press.

Farquar, J. (1930) *The Crown of Hinduism*, Oxford: Oxford University Press.

Faure, B. (1991) *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(1993) *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fields, R. (1986) *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, Boston, Mass.: Shambhala.

Figueira, D. M. (1991) *Translating the Orient: The Reception of Sakuntala in Nineteenth-Century Europe*, Albany, NY: State University of New York Press.

Fingarette, H. (1972) *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row.

Flew, A. G. N. (1971) *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Arguments from Plato to Sartre*, London: Thames & Hudson.

Fontana, D. (1992) *The Meditator's Handbook: A Comprehensive Guide to Eastern and Western Meditation Techniques*, Shaftesbury: Element.

Foster, L. and Herzog, P. (eds) (1994) *Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*, Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press.

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, London: Tavistock.
Fox, W. (1990) *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston, Mass.: Shambhala.
Franke, W. (1967) *China and the West*, Oxford: Blackwell.
Frazier, A. M. (1975) 'A European Buddhism', *Philosophy East and West*, 15:2.
Fredericks, J. (1989) 'Cosmology and Metanoia: A Buddhist Path to Process Thought', *The Eastern Buddhist* (New Series), 22:1.
Friedenthal, R. (1965) *Goethe: His Life and Times*, London: Weidenfeld & Nicolson.
Friedman, L. (1987) *Meetings with Remarkable Women: Buddhist Teachers in America*, Boston, Mass.: Shambhala.
Friedman, M. (1976) 'Martin Buber and Asia', *Philosophy East and West*, 26:4.
Fromm, E. (1986) *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, London: Mandala.
Fromm, E., Suzuki, D. T. and De Martino, R. (1960) *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York: Harper & Row.
Gadamer, H.-G. (1975) *Truth and Method*, London: Sheed & Ward.
Gangadean, A. K. (1993) *Meditative Reason: Towards a Universal Grammar*, New York: Lang.
Garbe, R. (1959) *India and Christendom*, La Salle, Ill.: Open Court.
Gare, A. E. (1995) 'Understanding Oriental Cultures', *Philosophy East and West*, 45:3.
Garratt, G. T. (ed.) (1937) *The Legacy of India*, Oxford: Clarendon.
Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason, and Religion*, London: Routledge.
Gernet, J. (1987) *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press.
Gerstering, J. (1986) *German Pessimism and Indian Philosophy: A Hermeneutic Reading*, Delhi: Ajanta.
Giddens, A. (1991) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity.
Goddard, D. (ed.) (1994) *A Buddhist Bible*, Boston, Mass.: Beacon Press.
Godwin, J. (1994) *The Theosophical Enlightenment*, Albany, NY: State University of New York Press.
Godwin, J. with Cash, P. and Smith, T. (eds) (1990) *Paul Brunton: Essential Readings*, Wellingborough: Crucible.
Goldman, A. and Sprinchorn, E. (eds) (1964) *Wagner on Music and Drama*, New York: Dutton.
Goleman, D. (1989) *The Meditative Mind*, Wellingborough: Crucible.
Goleman, D. and Thurman, R. A. F. (eds) (1991) *MindScience: An East–West Dialogue*, Boston, Mass.: Wisdom.
Gombrich, R. (1988) *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London: Routledge.
Goodrick-Clarke, N. (1992) *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and their Influence on Nazi Ideology*, London: Tauris.
Goody, J. (1996) *The East in the West*, Cambridge: Cambridge University Press.
Graham, A. C. (1989) *Disputers of Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill.: Open Court.
Graham, H. (1986) *The Human Face of Psychology*, Milton Keynes: Open University Press.
Granet, M. (1934) *La pensée chinoise*, Paris: Albin Michel.
Gray, J. (1995) *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London: Routledge.
Greenberger, A. J. (1969) *The British Image of India: a Study in the Literature of Imperialism*, London: Oxford University Press.
Griffin, D. R. (ed.) (1988) *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*, Albany, NY: State University of New York Press.
Griffiths, B. (1982) *The Marriage of East and West*, London: Collins.

—— (1989) *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*. London: Collins.

Griffiths, P. (1986) *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind–Body Problem*. La Salle, Ill.: Open Court.

Gross, R. M. (1986) 'Buddhism and Feminism: Towards their Mutual Transformation', *The Eastern Buddhist* (New Series), 19:1 and 19:2.

—— (1993) *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Albany, NY: State University of New York Press.

Gruber, E. and Kersten, H. (1995) *The Original Jesus: The Buddhist Sources of Christianity*, Shaftesbury: Element.

Gudmunsen, C. (1977) *Wittgenstein and Buddhism*, London: Macmillan.

Guénon, R. (1941) *East and West*, London: Luzac.

—— (1945) *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, London: Luzac.

Guenther, H. (1989) *Buddhism in Western Perspective*, Berkeley, Cal.: Dharma Publishing.

Guha, R. and Chakravorty, G. (eds) (1988) *Selected Subaltern Studies*, New York: Oxford University Press.

Gulick, S. L. (1963) *The East and the West: A Study of their Psychic and Cultural Characteristics*, Rutland: Tuttle.

Gupta, B. K. (1973) *India in English Fiction, 1800–1980: Annotated Bibliography*, Metuchen, NJ: Scarecrow.

Guthrie, W. K. C. (1971) *A History of Greek Philosophy*, Vol. 2, London: Cambridge University Press.

Guy, B. (1963) *The French Image of China before and after Voltaire*, Geneva: Institut Musée Voltaire.

Haas, W. S. (1956) *The Destiny of Mind*, London: Faber & Faber.

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford: Oxford University Press.

Halbfass, W. (1988) *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, NY: State University of New York Press.

Hall, D. L. and Ames, R. T. (1987) *Thinking Through Confucius*, Albany, NY: State University of New York Press.

Hardy, J. (1987) *Psychology with a Soul: Psychosynthesis in Evolutionary Context*, London: Routledge.

Hardy, R. S. (1853) *A Manual of Buddhism, in its Modern Development*, London: Partridge & Oakley.

Harris, R. B. (ed.) (1982) *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies.

Hartshorne, C. (1970) *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Ill.: Open Court.

Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Conditions of Cultural Change*, Oxford: Blackwell.

Hayward, J. W. (1987) *Shifting Worlds, Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism Meet*, Boston, Mass.: Shambhala.

Hazard, P. (1953) *The European Mind (1680–1715)*, London: Hollis & Carter.

Hegel, G. W. F. (1956) *The Philosophy of History*, New York: Dover.

Heidegger, M. (1971) *On the Way to Language*, New York: Harper & Row.

Heimann, B. (1937) *Indian and Western Philosophy: A Study in Contrasts*, London: Allen & Unwin.

Heine, S. (1985) *Existential and Ontological Dimensions of Time: Heidegger and Dogen*, Albany, NY: State University of New York Press.

Heisenberg, W. (1959) *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, London: Allen & Unwin.

Henderson, H. (1993) *Catalyst for Controversy: Paul Carus of Open Court*, Chicago:University of Illinois Press.
Herman, J. R. (1996) *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, Albany, NY: State University of New York Press.
Herrigel, E. (1985) *Zen in the Art of Archery*, London: Arkana.
Heyn, B. (1987) *Ayurvedic Medicine*, Wellingborough: Thorsons.
Hick, J. (1973) *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan.
(1974) *Truth and Dialogue in World Religions*, Philadelphia, Penn.: Westminster.
(1982) *God has Many Names*, Philadelphia, Penn.: Westminster.
(1993) *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, London: SCM.
Hick, J. and Knitter, P. (eds) (1987) *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll: Orbis.
Hillman, J. (1975) *Revisioning Psychology*, New York: Harper & Row.
Hocking, W. E. (1956) *The Coming World Civilization*, London: Allen & Unwin.
Hodgson, M. G. (1993) *Rethinking World History*, Edmund Burke III (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
Hoffman, F. J. (1987) *Rationality and Mind in Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass.
Hoffman, Y. (1980) *The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy and the Philosophy of David Hume*, Calcutta: Firma.
Honour, H. (1961) *Chinoiserie: the Vision of Cathay*, London: Murray.
Hopkins, J. (1983) *Meditation on Emptiness*, London: Wisdom.
Hourani, A. (1991) *Islam in European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hsia, A. (1974) *Hermann Hesse und China*, Frankfurt: Suhrkamp.
Huff, T. (1993) *The Rise of Modern Science: Islam, China, and the West*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hulin, M. (1979) *Hegel et l'Orient*, Paris: Vrin.
Hume, D. (1898) *Essays Moral, Political, and Literary*, London: Murray.
Humphreys, C. (1951) *Buddhism*, Harmondsworth: Penguin.
Huntington, C. W. with Wanchen, G. N. (1989) *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Mādhyamaka*, Honolulu: University Press of Hawaii.
Huntington, S. (1993) 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs*, 72:3.
Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Huxley, A. (1958) *The Perennial Philosophy*, London: Fontana.
Inada, K. K. and Jacobson, N. P. (eds) (1984) *Buddhism and American Thinkers*, Albany, NY: State University of New York Press.
(1992) 'Northropian Categories of Experience Revisited', *Journal of Chinese Philosophy*, 19:1.
Inden, R. (1990) *Imagining India*, Oxford: Blackwell.
Ingram, P. O. (1995) *A Modern Buddhist–Christian Dialogue: Two Universalistic Religions in Transformation*, Queenston: Mellon.
Ingram, P. O. and Streng, F. J. (eds) (1986) *Buddhist–Christian Dialogue: Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu: University Press of Hawaii.
Isaacs, H. (1972) *Images of Asia: American Views of China and India*, New York: Random House.
Isherwood, C. (ed.) (1945) *Vedānta for the Western World*, Hollywood, Cal.: Marcel Rodd.
Ives, C. (1992) *Zen Awakening and Society*, London: Macmillan.
Iyer, R. (ed.) (1965) *The Glass Curtain between Asia and Europe: A Symposium on the Historical Encounters and Changing Attitudes of the Peoples of East and West*, London: Oxford University Press.
Jackson, C. T. (1968) 'The Meeting of East and West: The Case of Paul Carus', *Journal of the History of Ideas*, 29:1.

——— (1973) 'Oriental Ideas in American Thought', *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 3, New York: Charles Scribner's Sons.

——— (1981) *Oriental Religions and American Thought*, Westport, Conn.: Greenwood

——— (1994) *Vedānta for the West*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Jacobson, N. P. (1969) 'Oriental Influences in the Philosophy of David Hume', *Philosophy East and West*, 19:1.

——— (1981) *Understanding Buddhism*, Carbondale and Edwardsville, Ill.: Southern Illinois University Press.

——— (1983) *Buddhism and the Contemporary World: Change and Self-Correction*, Carbondale and Edwardsville, Ill.: Southern Illinois University Press.

James, W. (1902) *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London: Longmans Green.

Jaspers, K. (1953) *The Origin and Goal of History*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

——— (1962) *The Great Philosophers*, 2 vols, London: Rupert Hart-Davis.

Jenner, W. J. (1992) *The Tyranny of History: The Roots of China's Crisis*, Harmondsworth: Penguin.

Jennings, H. (1858) *The Indian Religions*, London: Newby.

Joad, C. E. M. (1933) *Counter-Attack from the East*, London: George Allen & Unwin.

Johanns, P. (1932–3) *Vers le Christ par le Vedânta*, 2 vols, Louvain: Vallabha.

Johansson, R. E. A. (1969) *The Psychology of Nirvana*, London: Allen & Unwin.

Johnson, L. E. (1991) *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Johnson, S. (1873) *Oriental Religions and Their Relation to Universal Religion*, Vol. 1, Boston, Mass.: Osgood.

Johnston, W. (1971) *Christian Zen: A Way of Meditation*, San Francisco, Cal.: Harper & Row.

——— (1981) *The Mirror Mind: Zen–Christian Dialogue*, New York: Fordham University Press.

Jones, K. (1989) *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*, London: Wisdom.

——— (1993) *Beyond Optimism: A Buddhist Political Ecology*, London: Carpenter.

Jones, R. F. (1965) *Ancients and Moderns*, Berkeley, Cal.: University of California Press.

Jones, R. H. (1979) 'Jung and Eastern Religious Traditions', *Religion*, 9:2.

——— (1981) 'Against Needham on Taoism', *Journal of Chinese Philosophy*, 8:2.

——— (1986) *Science and Mysticism: A Comparative Study of Western Natural Science, Theravāda Buddhism, and Advaita Vedānta*, Cranbury, NJ: Associated University Presses.

Jong, J. W. de (1974) 'A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America', *The Eastern Buddhist*, 7:1 and 7:2.

Jung, C. G. (1959) *The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works, Vol. 9i*, London: Routledge & Kegan Paul

——— (1961) *Modern Man in Search of a Soul*, London: Routledge & Kegan Paul.

——— (1977) *The Symbolic Life: Miscellaneous Writings, Collected Works, Vol. 18*, London: Routledge and Kegan Paul.

——— (1978) *Psychology and the East*, London: Routledge & Kegan Paul

——— (1983) *Memories, Dreams, Reflections*, London: Fontana.

——— (1985) *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*, London: Routledge & Kegan Paul

Kabbani, R. (1986) *Europe's Myth of Orient: Devise and Rule*, London: Macmillan.

Kalupahana, D. J. (1986) *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany, NY: State University of New York Press.

——— (1987) *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany, NY: State University of New York Press.

Kasulis, T. P. (1982) 'The Kyoto School and the West: Review and Evaluation', *The Eastern Buddhist* (New Series), 15:2.

(ed.) (1993) *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany, NY: State University of New York Press.

Katz, N. (ed.) (1981) *Buddhist and Western Philosophy*, New Delhi: Sterling.

Katz, S. T. (ed.) (1978) *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press.

Kellogg, S. H. (1885) *The Light of Asia and the Light of the World*, London: Macmillan.

Keown, D. (1995) *Buddhism and Bioethics*, London: Macmillan.

Kerouac, J. (1959) *The Dharma Bums*, New York: Viking.

Kiernan, V. G. (1972) *The Lords of Human Kind: European Attitudes towards the Outside World in the Imperial Age*, Harmondsworth: Penguin.

King, U. (1980) *Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, London: Collins.

(1989) *The Spirit of One Earth: Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality*, New York: Paragon.

King, W. L. (1963) *Buddhism and Christianity: Some Bridges of Understanding*, London: Allen & Unwin.

(1992) 'Is there a Buddhist Ethic for the Modern World?', *The Eastern Buddhist* (New Series), 25:2.

—— (1994) 'Engaged Buddhism: Past, Present, Future', *The Eastern Buddhist* (New Series), 27:2.

Kitagawa, J. M. (1990) *The Quest for Human Unity*, Philadelphia, Penn.: Fortress.

Kjellberg, P. and Ivanhoe, P. J. (eds) (1996) *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Albany, NY: State Unversity of New York Press.

Knitter, P. (1985) *No Other Name: A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, London: SCM.

Koestler, A. (1960) *The Lotus and the Robot*, London: Hutchinson.

Kraemer, H. (1960) *World Cultures and World Religions: the Coming Dialogue*, London: Lutterworth.

Kraft, K. (ed.) (1992) *Inner Peace, World Peace: Essays in Buddhism and Non-Violence*, Albany, NY: State University of New York Press.

Küng, H. (ed.) (1987) *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, London: Collins.

Küng, H. and Ching, J. (1987) *Christianity and Chinese Religions*, New York: Doubleday.

Küng, H. and Kuschel, K.-J. (eds) (1993) *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London: SCM.

Küng, H. and Moltmann, J. (eds) (1986) *Christianity Among World Religions*, Edinburgh: Clark.

Lach, D. F. (1953) 'The Sinophilism of Christian Wolff', *Journal of the History of Ideas*, 14:4.

—— (1957) *Preface to Leibniz' Novissima Sinica*, Honolulu: University Press of Hawaii.

—— (1970) *Asia in the Making of Europe*, Chicago: University of Chicago Press.

(1977) *Asia in the Making of Europe*, Vol. 2, Bk 2, Chicago: University of Chicago Press.

Lai, K. L. (1995) 'Confucian Moral Thinking', *Philosophy East and West*, 45:2.

Lancaster, C. (1987) *The Incredible World's Parliament of Religions*, Fontwell: Centaur.

Larson, G. J. and Deutsch, E. (eds) (1988) *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Leask, N. (1992) *British Romantic Writers and the East: Anxieties of Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.

Le Bris, M. (1981) *Romantics and Romanticism*, Geneva: Skira.

Lee, P. K. (1991) (ed.) *Confucian–Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, New York: Mellen.

Leibniz, G. W. (1994) *Writings on China*, Introduction and translation by D. J. Cook and H. Rosemont (eds), La Salle, Ill.: Open Court.
Leites, E. (1968) 'Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform', *Philosophy East and West*, 18:2.
Levenson, J. R. (ed.) (1967) *European Expansion and the Counter-Example of Asia*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Levine, M. M. (1992) 'The Use and Abuse of *Black Athena*', *The American Historical Review*, 97:2.
Levine, M. P. (1994) *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, London: Routledge.
Lewis, B. (1993) *Islam and the West*, Oxford: Oxford University Press.
Light, S. (1987) *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre*, Carbondale and Edwardsville, Ill.: South Illinois University Press.
Lillie, A. (1887) *Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene*, London: Kegan Paul.
Ling, T. (1968) *A History of Religion East and West*, London: Macmillan.
— (1973) *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, London: Temple Smith.
Liu, M.-W. (1982) 'The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: a Comparative Study', *Philosophy East and West*, 32: 1.
Long, R.-S. W. (1980) *Kandinsky: The Development of an Abstract Style*, Oxford: Clarendon Press.
Lopez, D. S. (1994) 'New Age Orientalism: The Case of Tibet', *Tricycle*, 3:3.
— (ed.) (1995) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago: University of Chicago Press.
Lopez, D. S. and Rockefeller, S. C. (eds) (1987) *The Christ and the Bodhisattva*, Albany, NY: State University of New York Press.
Lovejoy, A. O. (1948) *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Lowe, L. (1991) *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Loy, D. (1987) 'The Clôture of Deconstruction: A Mahayana Critique of Derrida', *International Philosophical Quarterly*, 27:1.
— (1988) *Non-Duality: A Study in Comparative Philosophy*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Luthe, W. (1969) *Autogenic Therapy*, New York: Grune & Stratton.
Lyon, D. (1994) *Postmodernity*, Milton Keynes: Open University Press.
Mabbett, I. W. (1995) 'Nāgārjuna and Deconstruction', *Philosophy East and West*, 45:2.
McCarthy, H. E. (1952) 'T. S. Eliot and Buddhism', *Philosophy East and West*, 2:1.
McDermott, R. A. (ed.) (1981) *The Essential Steiner: Basic Writings of Rudolf Steiner*, San Francisco, Cal.: Harper & Row.
McEvilley, T. (1982) 'Pyrrhonism and Madhyamika', *Philosophy East and West*, 32:1.
Mackenzie, D. A. (1928) *Buddhism in Pre-Christian Britain*, London: Blackie.
MacKenzie, J. M. (1995) *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester: Manchester University Press.
Mackerras, C. (1989) *Western Images of China*, Hong Kong: Oxford University Press.
McKinney, J. P. (1953) 'Can East Meet West?', *Philosophy East and West*, 3:3.
Macy, J. (1985) *Dharma Development: Religion as Resource in Sarvodaya Self-Help*, West Hartford, Conn.: Kumarian Press.
— (1991) *World as Lover, World as Self*, Berkeley, Cal.: Parallax.
Magee, B. (1987) *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford: Clarendon.
Magliola, R. (1986) *Derrida on the Mind*, West Lafayette, Ohio: Purdue University Press.
Maidenbaum, A. and Martin, S. (eds) (1991) *Lingering Shadows: Jungians, Freudians, and Anti-Semitism*, Boston, Mass.: Shambhala.

Mallory, J. P. (1989) *In Search of Indo-European Language, Archaeology, and Myth*, London: Thames & Hudson.
Maraldo, J. C. (1986) 'Hermeneutics and Historicity in the Study of Buddhism', *The Eastern Buddhist* (New Series), 9:1.
Margenau, H. (1984) *The Miracle of Existence*, Woodbridge: Ox Bow.
Marks, J. and Ames, R. T. (eds) (1995) *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, Albany, NY: State University of New York Press.
Marlow, A. N. (1954) 'Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy', *Philosophy East and West*, 4:1.
Marshall, P. J. (ed.) (1970) *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
Marshall, P. J. and Williams, G. (1982) *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*, London: Dent.
Maslow, A. (1973) *The Farther Reaches of Human Nature*, Harmondsworth: Penguin.
Masson-Oursel, P. (1926) *Comparative Philosophy*, New York: Harcourt Brace.
Matilal, B. K. and Shaw, J. L. (1985) *Analytical Philosophy in Comparative Perspective*, Dordrecht: Reidel.
Maverick, L. A. (1946) *China, A Model for Europe*, San Antonio, Tex.: Anderson.
May, Rollo (1958) *Existence*, New York: Basic Books.
May, Reinhard (1996) *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his Work*, trans. and with a complementary essay by G. Parkes, London: Routledge.
Meadows, T. T. (1856) *The Chinese and their Rebellions Viewed in Connection with their Natural Philosophy, Ethics, Legislature, and Administration*, London: Smith, Elder.
Meckel, D. J. and Moore, R. L. (eds) (1992) *Self-Liberation: The Jung/Buddhist Dialogue*, New York: Paulist Press.
Mehta, J. L. (1985) *India and the West: The Problem of Understanding*, Chico: Scholars Press.
Merleau-Ponty, M. (1964) *Signs*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Merton, T. (1961) *Mystics and Zen Masters*, New York: Delta.
Michelson, J. M. (1995) 'The Place of Buddhism in Santayana's Moral Philosophy', *Asian Philosophy*, 5:1.
Mill, J. (1858) *The History of British India*, London: Madden.
Mill, J. S. (1977) 'On Liberty', *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 23, Toronto: University of Toronto Press.
Minamiki, G. (1985) *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press.
Mistry, F. (1981) *Nietzsche and Buddhism: A Prolegomena to a Comparative Study*, Berlin: de Gruyter.
Mitchell, D. (1991) *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, New York: Paulist Press.
Moacanin, R. (1986) *Jung's Psychology and Tibetan Buddhism: Western and Eastern Paths to the Heart*, London: Wisdom.
Monier-Williams, M. (1889) *Buddhism, in its Connexion with Brahmanism and Hinduism, and its Contrast with Christianity*, London: Murray.
Montaigne, M. E. de (1958) *Essays*, J. M. Cohen (ed.), London: Penguin.
Moore, C. A. (ed.) (1946) *Philosophy East and West*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
(1949) *The Second East–West Philosophers' Conference: A Preliminary Report*, Honolulu: University Press of Hawaii.
(ed.) (1951) *Essays in East–West Philosophy*, Honolulu: University Press of Hawaii.
-- (ed.) (1967) *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu: University Press of Hawaii.

(ed.) (1968) *The Status of the Individual East and West*, Honolulu: University Press of Hawaii.
Moore, W. (1989) *Schrödinger: Life and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
Moore-Gilbert, B. J. (1986) *Kipling's 'Orientalism'*, London: Croom Helm.
Mosse, G. L. (1981) *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York: Schocken.
Mullan, B. (1995) *Mad to be Normal: Conversations with R. D. Laing*, London: Free Association.
Müller, F. Max (1879) *Sacred Books of the East*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
—— (1893) *Introduction to the Science of Religion*, London: Longmans Green.
Mungello, D. (1977) *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu: University Press of Hawaii.
(1978) 'Sinological Torque: the Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth-Century Interpretations of Confucianism', *Philosophy East and West*, 28:2.
(1979) 'Some Recent Studies on the Confluence of Chinese and Western Intellectual History', *Journal of the History of Ideas*, 40:4.
—— (1980) 'Malebranche and Chinese Philosophy', *Journal of the History of Ideas*, 41:4.
—— (1989) *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu: University Press of Hawaii.
Murti, T. R. (1955) *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, London: George Allen & Unwin.
Musil, R. (1953-65) *The Man Without Qualities*, London: Secker & Warburg.
Naess, A. (1965) *Gandhi and the Nuclear Age*, Tolowa: Bedminster.
Naess, A. and Hannay, A. (eds) (1972) *Invitation to Chinese Philosophy*, Oslo: Universitetsforlaget.
Naito, S. (1984) *Yeats and Zen*, Kyoto: Yamaguchi.
Nakamura, H. (1975) *A Comparative History of Ideas*, London: Routledge & Kegan Paul
Nandy, A. (1983) *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi: Oxford University Press.
Naranjo, C. and Ornstein, R. E. (1971) *On The Psychology of Meditation*, New York: Viking.
Nash, R. F. (1967) *Wilderness and the American Mind*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
(1989) *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
Nasr, S. H. (1990) *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Hyman.
Needham, J. (1954) *Science and Civilization in China*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1956) *Science and Civilization in China*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1969a) *The Grand Titration: Science and Society East and West*, London: George Allen & Unwin.
(1969b) *Within Four Seas: Dialogue between East and West*, London: George Allen & Unwin.
—— (1978) *The Shorter Science and Civilization in China: An Abridgement of Joseph Needham's Original Text*, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge (see Ronan, C. A. 1978).
(1979) *Three Masks of Tao: A Chinese Corrective for Maleness, Monarchy and Militarism in Theology*, London: Teilhard Centre for the Future of Man.
Needleman, J. (1972) *The New Religions*, Harmondsworth: Penguin.
Netland, H. A. (1991) *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids: Eerdmans.

Neville, R. C. (1994) 'Confucianism as a World Philosophy', *Journal of Chinese Philosophy*, 21:1.
Nietzsche, F. (1968a) *Twilight of the Idols*, and *The Anti-Christ*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1968b) *The Will to Power*, New York: Vintage.
—— (1974) *The Gay Science*, New York: Viking.
—— (1979) *Ecce Homo*, Harmondsworth: Penguin.
Norris, C. (1993) *The Truth About Postmodernism*, Oxford: Blackwell.
Northrop, F. S. C. (1946) *The Meeting of East and West*, New York: Macmillan.
Nozick, R. (1981) *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon.
Odajnyk, V. W. (1993) *Gathering the Light: A Psychology of Meditation*, Boston, Mass.: Shambhala.
Odin, S. (1982) *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism*, Albany, NY: State University of New York Press.
O'Hanlon, R. (1988) 'Recovering the Subject: *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial Asia', *Modern Asian Studies*, 22:1.
Oliver, I. P. (1979) *Buddhism in Britain*, London: Rider.
Organ, T. W. (1964) *The Self in Indian Philosophy*, The Hague: Mouton.
—— (1975) *Western Approaches to Eastern Philosophy*, Athens, Ohio: Ohio University Press.
(1987a) *Philosophy and the Self: East and West*, London: Associated University Presses.
—— (1987b) *Third Eye Philosophy: Essays in East–West Thought*, Athens, Ohio: Ohio University Press.
—— (1989) *Radhakrishnan and the Ways of Oneness of East and West*, Athens, Ohio: Ohio University Press.
Ormiston, G. and Schrift, A. (eds) (1990) *The Hermeneutical Tradition from Ast to Ricoeur*, Albany, NY: State University of New York Press.
Ornstein, R. E. (ed.) (1974) *The Nature of Human Consciousness*, New York: Viking.
—— (1977) *The Psychology of Consciousness*, New York: Harcourt Brace.
Otto, R. (1957) *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, New York: Meridian.
Page, R. C. and Chang, R. (1989) 'A Comparison of Gestalt Therapy and Zen Buddhist Concepts of Awareness', *Psychologia*, 32:1.
Palmer, M. (1991) *The Elements of Taoism*, Shaftesbury: Element.
—— (1993) *Coming of Age: An Exploration of Christianity and the New Age*, London: Thorsons.
Panikkar, R. (1978) *The Intrareligious Dialogue*, New York: Paulist Press.
(1979a) *Myth, Faith, and Hermeneutics*, New York: Paulist Press.
—— (1979b) 'The Myth of Pluralism in the Tower of Babel: a Meditation on Non-Violence', *Cross-Currents*, 29.
Paper, J. (1995) *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany, NY: State University of New York Press.
Parfitt, D. (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon.
Parkes, G. (ed.) (1987) *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu: University Press of Hawaii.
—— (ed.) (1991) *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
Parkes, M. G. (1934) *An Introduction to Keyserling*, London: Jonathan Cape.
Parrinder, G. (1962) *Comparative Religion*, London: Sheldon.
—— (1964) *The Christian Debate: Light from the East*, London: Gollancz.
Paul, D. Y. (1979) *Women in Buddhism: Images of Feminism in Mahāyāna Buddhism*, Berkeley, Cal.: Asian Humanities Press.
Peiris, W. (1970) *Edwin Arnold: Brief Account of his Life and Contribution to Buddhism*, Kandy: Buddhist Publication Society.
Pelletier, K. R. (1985) *Toward a Science of Consciousness*, Berkeley, Cal.: Celestial Arts.
Pelletier, K. R. and Garfield, C. (1976) *Consciousness East and West*, New York: Harper & Row.

Perl, J. M. and Tuck, A. P. (1985) 'The Hidden Advantage of Tradition: On the Significance of T. S. Eliot's Indic Studies', *Philosophy East and West*, 35:2.
Perry, M. (1992) *Gods Within: A Critical Guide to the New Age*, London: SPCK.
Pickering, J. (1995) 'Buddhism and Cognitivism: A Postmodern Appraisal', *Asian Philosophy*, 5:1.
Pinot, V. (1932) *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)*, Paris: Guenther.
Plott, J. C. *et al.* (eds) (1979) *Global History of Philosophy*, 5 vols, Delhi: Motilal Banarsidass.
Poliakov, L. (1971) *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, London: Heinemann.
Polkinghorne, J. (1986) *One World: The Interaction of Science and Theology*, London: SPCK.
Popkin, R. H. (1968) *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, New York: Harper & Row.
Porkert, M. (1982) *Chinese Medicine*, New York: Holt.
Potitella, J. (1965) 'Meister Eckhart and Eastern Wisdom', *Philosophy East and West*, 15:2.
Potter, K. (1963) *Presuppositions of India's Philosophies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Powers, J. and Curtin, D. (1994) 'Mothering: Moral Cultivation in Buddhist and Feminist Ethics', *Philosophy East and West*, 44:1.
Prakash, G. (1995) '*Orientalism* Now', *History and Theory*, 34:3.
Pratt, J. B. (1928) *Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*, New York: Macmillan.
Prebish, C. S. (1979) *American Buddhism*, North Scituate, Mass.: Duxbury.
Prigogine, I. and Stengers, I. (1984) *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, London: Fontana.
Prime, R. (1992) *Hinduism and Ecology: Seeds of Truth*, London: Cassell.
Pullapilly, C. K. and Van Kley, E. J. (eds) (1986) *Asia and the West: Encounters and Exchanges from the Age of Exploration*, Notre Dame: Cross Roads.
Qian, Wen-yuan (1985) *The Great Inertia: Science and Stagnation in Traditional China*, London: Croom Helm.
Qian, Zhaoming (1995) *Orientalism and Modernism: The Legacy of China in Pound and Williams*, Durham: Duke University Press.
Radhakrishnan, S. (1939) *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford: Oxford University Press.
Raju, P. T. and Castell, A. (eds) (1968) *East–West Studies on the Problem of the Self*, The Hague: Martinus Nijhoff.
Rao, P. K. (1939) *East versus West: A Denial of Contrasts*, London: George Allen & Unwin.
Ravindran, S. (1990) *W. B. Yeats and the Indian Tradition*, Delhi: Konark.
Reichwein, A. (1925) *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, London: Kegan Paul.
Reynolds, J. (trans. and ed.) (1989) *Self-Liberation through Seeing with Naked Awareness*, Barrytown: Station Hill.
Richards, I. A. (1932) *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition*, London: Kegan Paul.
Richardson, A. (1985) *East Comes West*, New York: The Pilgrim Press.
Richardson, M. (1990) 'Enough Said', *Anthropology Today*, 6:4.
Riencourt, A. de (1981) *The Eye of Shiva: Eastern Mysticism and Science*, New York: Morrow.
Riepe, D. (1970) *The Philosophy of India and its Impact on American Thought*, Springfield: Thomas.
Robinson, J. (1979) *Truth is Two Eyed*, London: SCM.
Rodinson, M. (1988) *Europe and the Mystique of Islam*, London: Tauris.
Rolland, R. (1930) *Prophets of the New India*, London: Cassell.
Rolston, H. (1987) 'Can the East Help the West to Value Nature?', *Philosophy East and West*, 37:2.

Ronan, C. A. (1978) *The Shorter Science and Civilization in China: An Abridgement of Joseph Needham's Original Text*, 2 vols, Cambridge: Cambridge University Press (see Needham, J. 1978).
Ronan, C. E. and Oh, B. B. (eds) (1988) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*, Chicago: Loyola University Press.
Ropp, P. S. (ed.) (1990) *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, Berkeley, Cal.: University of California Press.
Rorty, R. (1992) 'A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference', *Philosophy East and West*, 42:4.
Rosemont, H. and Schwartz, B. I. (eds) (1979) 'Studies in Classical Chinese Thought', *Journal of the American Academy of Religion*, 47:3.
Roszak, T. (1970) *The Making of the Counter-Culture*, London: Faber & Faber.
Rougemont, D. de (1963) *The Meaning of Europe*, London: Sidgwick & Jackson.
Rouner, L. S. (ed.) (1984) *Religious Pluralism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Rowan, J. (1976) *Ordinary Ecstasy: Humanistic Psychology in Action*, London: Routledge & Kegan Paul
Rowbotham, A. H. (1945) 'The Impact of Confucianism on Seventeenth-Century Europe', *The Far Eastern Quarterly*, 4:5.
Roy, O. (1972) *Leibniz et la Chine*, Paris: Vrin.
Ruegg, D. S. (1980) 'Ahimsa and Vegetarianism in the History of Buddhism', in S. Balasooriya *et al.* (eds) *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Fraser.
Saher, P. J. (1969) *Eastern Wisdom and Western Thought*, London: Allen & Unwin.
Said, E. (1985) *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin
(1989) 'Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors', *Critical Inquiry*, 15:2.
(1993a) *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Windus.
(1993b) 'Orientalism and After: An Interview with Edward Said', *Radical Philosophy*, 63.
(1995) *Orientalism* (with a new Afterword), Harmondsworth: Penguin.
Saint-Hilaire, J. B. (1895) *The Buddha and his Religion*, London: Routledge.
Sallis, J. (1982) 'Meditation and Self-Actualization: A Theoretical Comparison', *Psychologia*, 25:1.
Saunders, K. J. (1912) *Buddhist Ideals: A Study in Comparative Religion*, Calcutta: YMCA.
Sawyer, M. (1977) *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, The Hague: Martinus Nijhoff.
Scharf, R. H. (1993) 'The Zen of Japanese Nationalism', *History of Religions*, 33:1.
Scharfstein, B.-A., Alon, I., Biderman, S., Daor, D. and Hoffmann, Y. (1978) *Philosophy East/Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy*, Oxford: Blackwell.
Schipper, K. (1993) *Taoist Body*, Berkeley, Cal.: University of California Press.
Schmitz, O. A. H. (1923) *Psychoanalyse und Yoga*, Darmstadt: Reichl.
Schopenhauer, A. (1969) *The World as Will and Representation*, 3 vols, New York: Dover.
(1974a) *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, La Salle, Ill.: Open Court.
(1974b) *Parerga and Paralipomena*, 2 vols, Oxford: Clarendon.
Schrag, C. (1970) 'Heidegger on Repetition and Historical Understanding', *Philosophy East and West*, 20:3.
Schrödinger, E. (1969) *What is Life?: Mind and Matter*, London: Cambridge University Press.
Schultz, J. H. (1934) *Das Autogene Training*, Leipzig: Thieme.
Schumacher, E. F. (1974) *Small is Beautiful*, London: Abacus.

Schuon, F. (1984) *The Transcendental Unity of Religions*, Wheaton: Quest.

Schurmann, F. and Schell, O. (eds) (1967) *Imperial China: The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, London: Penguin.

Schwab, R. (1984) *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East 1680–1880*, New York: Columbia University Press.

Schweitzer, A. (1936) *Indian Thought and its Development*, Boston, Mass.: Beacon.

Scott, A. (1890) *Buddhism and Christianity: a Parallel and a Contrast*, Edinburgh: Douglas.

Scott, M. (1983) *Kundalini in the Physical World*, London: Routledge & Kegan Paul.

Seager, R. H. (ed.) (1993) *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*, La Salle, Ill.: Open Court.

——— (1995) *The World's Parliament of Religions: The East/West Encounter, Chicago, 1893*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Shapiro, D. H. and Walsh, R. N. (eds) (1984) *Meditation: Classic and Contemporary Perspectives*, New York: Aldine.

Sharpe, E. J. (1985) *The Universal Gītā: Western Images of the Bhagavad Gītā*, La Salle, Ill.: Open Court.

(1986) *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth.

Shaw, M. (1987) 'William James and Yogacara Philosophy: A Comparative Inquiry', *Philosophy East and West*, 37:3.

(1994) *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Silk, J. A. (1994) 'The Victorian Creation of Buddhism', *Journal of Indian Philosophy*, 22:2.

Silva, P. de (1979) *An Introduction to Buddhist Psychology*, London: Macmillan.

Simon, E. (1885) *La cité chinoise*, Paris: Nouvelle Revue.

Siren, O. (1990) *China and the Gardens of Europe in the Eighteenth Century*, Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library.

Siu, R. G. H. (1957) *The Tao of Science: An Essay on Western Knowledge and Eastern Wisdom*, London: Chapman & Hall.

Sivin, N. (ed.) (1995) *Science in Ancient China: Researches and Reflections*, Aldershot: Variorum.

Sklar, D. (1977) *The Nazis and the Occult*, New York: Dorset.

Smart, N. (1981) *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization*, London: Collins.

(1992) *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, London: Macmillan.

Smith, E. F. (1930) *Prophets of the New India*, London: Cassell.

Smith, J. H. (1972) 'Tao Now: An Ecological Testament', in I. G. Barbour (ed.) *Earth Must be Fair: Reflections on Ethics, Religion, and Ecology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Smith, J. R. (1994) 'Nishitani and Nietzsche on the Selfless Self', *Asian Philosophy*, 4:2.

Smith, W. C. (1981) *Towards a World Theology: Faith and the Comparative Study of Religion*, London: Macmillan.

Snelling, J. (1992a) *Buddhism in Russia*, Shaftesbury: Element.

(ed.) (1992b) *Sharpham Miscellany: Essays in Spirituality and Ecology*, Totnes: Sharpham Trust.

Solomon, R. C. and Higgins, K. M. (eds) (1993) *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Song, Shun-ching (1989) *Voltaire et la Chine*, Aix-en-Provence: Publications Université de Provence.

Spretnak, C. (1991) *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco, Cal.: HarperCollins.

Sprung, M. (ed.) (1978) *The Question of Being: East–West Perspectives*, Philadelphia, Penn.: Pennsylvania State University Press.

Stcherbatsky, Th. (1958) *Buddhist Logic*, 'S-Gravenhage: Mouton.

——— (1968) *The Conception of the Buddhist Nirvāna*, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan.

Steffney, J. (1981) 'Mind and Metaphysics in Heidegger and Zen Buddhism', *The Eastern Buddhist* (New Series), 14:1.

Stillson-Judah, J. (1974) *Hare Krishna and the Counter-Culture*, New York: John Wiley.

Stokes, E. (1959) *The English Utilitarians and India*, Oxford: Clarendon.

Streng, F. (1967) *Emptiness: A Study of Religious Meaning*, Nashville, Tenn.: Abingdon.

Sturch, R. L. (1993) 'Quantum Interpretations of the Christian World-Views', *Science and Christian Belief*, 5:2.

Suleri, S. (1992) *The Rhetoric of English India*, Chicago: University of Chicago Press.

Surette, L. (1993) *The Birth of Modernism: Ezra Pound, T. S. Eliot, W. B. Yeats and the Occult*, Montreal: McGill-Queen's University Press.

Swidler, L., Cobb, J. B., Knitter, P. F. and Hellwig, M. K. (1990) *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, London: SCM.

Taber, J. A. (1983) *Transformation Philosophy: A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, Honolulu: University Press of Hawaii.

Talbot, M. (1980) *Mysticism and the New Physics*, New York: Bantam.

Tarn, W. (1938) *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tart, C. T. (ed.) (1975) *Transpersonal Psychologies*, New York: Harper & Row.

Taylor, C. (1992) 'The Politics of Recognition', in A. Gutman, C. Taylor, S. Wolf, S. Rockefeller and M. Walzer (eds) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Teilhard de Chardin, P. (1958) *The Phenomenon of Man*, London: Collins.

Temple, R. (1991) *The Genius of China: 3000 Years of Scientific Discovery and Inventions*, London: Prion.

Teng, Ssu-Yü (1943) 'Chinese Influence on the Western Examination System', *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 7:2.

Thoreau, H. D. (1961) *A Writer's Journal*, London: Heinemann.

Thundy, Z. P. (1993) *Buddha and Christ*, Leiden: Brill.

Thurman, R. A. (1991) *The Central Philosophies of Tibet*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tiffin, C. and Lawson, A. (eds) (1994) *De-Scribing Empire: Post-colonialism and Textuality*, London: Routledge.

Tillich, P. (1963) *Christianity and the Encounter of World Religions*, New York: Columbia University Press.

Titmuss, C. (1995) *The Green Buddha*, Totnes: Insight.

Todorov, T. (1993) *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Townsend, M. (1905) *Asia and Europe*, London: Constable.

Toynbee, A. (1948) *Civilization on Trial*, London: Oxford University Press.

Tracy, D. (1990) *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Louvain: Peters.

Tucci, G. (1969) *The Theory and Practice of the Mandala*, London: Rider.

Tuck, A. P. (1990) *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, New York: Oxford University Press.

Turner, B. S. (1994) *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*, London: Routledge.

Tweed, T. A. (1992) *The American Encounter with Buddhism 1844–1912*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Tworkov, H. (1994) *Zen in America*, New York: Kodansha.

Varela, F. J., Thompson, E. and Rosch, E. (1991) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Versluis, A. (1991) 'From Transcendentalism to Universal Religion: Samuel Johnson's Orientalism', *American Transcendental Quarterly*, 5:2.

—— (1993) *American Transcendentalism and Asian Religions*, New York: Oxford University Press.

Viswanathan, G. (1989) *Masters of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, New York: Columbia University Press.

Voltaire, F.-M. A. (1963) *Essai sur les moeurs*, Paris: Garnier.

Vyas, R. N. (1970) *The Universalistic Thought of India: From the Rigveda to Radhakrishnan*, Bombay: Lalvani.

Ward, B. (1957) *The Interplay of East and West: Elements of Contrast and Cooperation*, London: George Allen & Unwin.

Washington, P. (1993) *Madame Blavatsky's Baboon: Theosophy and the Emergence of the Western Guru*, London: Secker & Warburg.

Watts, A. (1959) *Beat Zen, Square Zen, and Zen*, San Francisco, Cal.: City Light.

---- (1973) *Psychotherapy East and West*, Harmondsworth: Penguin.

Webb, J. (1976) *The Occult Establishment*, La Salle, Ill.: Open Court.

Weber, M. (1951) *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, New York: The Free Press.

---- (1958) *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, New York: The Free Press.

Wehr, G. (1987) *Jung: A Biography*, Boston, Mass.: Shambhala.

Weiss, P. (1954) 'The Gita, East and West', *Philosophy East and West*, 4:3.

Welbon, G. (1968) *The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters*, Chicago: University of Chicago Press.

Welburn, A. (1991) *The Beginnings of Christianity: Essene Mystery, Gnostic Revelation, and Christian Vision*, Edinburgh: Floris.

Welwood, J. (ed.) (1979) *The Meeting of the Ways: Explorations in East/West Psychology*, New York: Schocken.

---- (ed.) (1983) *Awakening the Heart: East/West Approaches to Psychotherapy and the Healing Relationship*, Boston, Mass.: Shambhala.

West, M. A. (ed.) (1987) *The Psychology of Meditation*, Oxford: Clarendon.

West, M. L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford: Clarendon Press.

Whorf, B. L. (1956) *Language, Thought and Reality: Selected Writings*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wienpahl, P. (1979) 'Eastern Buddhism and Wittgenstein's Philosophical Investigations', *The Eastern Buddhist* (New Series), 12:2.

Wilber, K. (ed.) (1985) *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*, Boston, Mass.: Shambhala.

Wilber, K., Engler, J. and Brown, D. P. (eds) (1986) *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives and Developments*, Boston: Shambhala.

Williams, S. W. (1883) *The Middle Kingdom*, 2 vols, New York: Scribner's.

Willson, A. L. (1964) *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham, NC: Duke University Press.

Wilson, B. (1982) ' "From Mirror after Mirror": Yeats and Eastern Thought', *Comparative Literature*, 34:1.

Winks, R. W. and Rush, J. R. (eds) (1990) *Asia in Western Fiction*, Manchester: Manchester University Press.

Wittfogel, K. A. (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Absolute Power*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Wolin, R. (ed.) (1991) *The Heidegger Controversy*, New York: Columbia University Press.

Wood, R. C. (1988) 'British Churches Encounter the Challenge of Pluralism', *The Christian Century*, 19.

Woodroffe, J. G. (alias Arthur Avalon) (1919) *The Serpent Power*, Calcutta: Ganesh.

---- (1966) *The World as Power*, Madras: Ganesh.

Wright, A. F. (1971) *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Wright, B. (1957) *Interpreter of Buddhism: Sir Edwin Arnold*, New York: Bookman Associates.

Yao, X. (1996) *Confucianism and Christianity*, Brighton: Academic Press.

Yeats, W. B. (1961) *Essays and Introductions*, London: Macmillan.
Young, G. M. (ed.) (1952) *Th. B. Macaulay: Prose and Poetry*, London: Hart-Davis.
Young, J. D. (1983) *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
Young, R. (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Routledge.
Zaehner, R. C. (1958) *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions*, London: Faber & Faber.
(1963) *Matter and Spirit: Their Convergence in Eastern Religions, Marx, and Teilhard de Chardin*, New York: Harper & Row.
(1970) *Concordant Discord: The Interdependence of Faiths*, Oxford: Clarendon Press.
(1974) *Our Savage God*, London: Collins.
Zhang Longzi (1988) 'The Myth of the Other: China in the Eyes of the West', *Critical Inquiry*, 15:1.
(1992) *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*, Durham, NC: Duke University Press.
Zheng, C. (1995) *A Comparison between Western and Chinese Political Ideas*, New York: Mellen.
Zimmer, H. (1951) *Philosophies of India*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Zukav, G. (1979) *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics*, London: Fontana.

المؤلف في سطور

جي. جي. كلارك

* رئيس قسم «تاريخ الأفكار» جامعة كنغستون ـ لندن.
* عمل بالتدريس في جامعة سنغافورة.
* مؤلف كتاب «يونغ والفكر الشرقي».
* أشرف على تحرير مجموعة «يونغ والشرق.

المترجم في سطور

شوقي جلال

* من مواليد ٣٠ أكتوبر ١٩٣١ ـ القاهرة.
* عضو المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ـ لجنة الترجمة ـ منذ عام ١٩٨٩.
* عضو المجلس الأعلى للمعهد العالي العربي للترجمة ـ جامعة الدول العربية ـ الجزائر.
* عضو المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ـ لجنة قاموس علم النفس ـ في السبعينيات.
* له اثنا عشر مؤلفا، من بينها: العقل الأمريكي يفكر، التراث والتاريخ، الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل، الترجمة في العالم العربي: الواقع والتحدي، المجتمع المدني وثقافة الإصلاح، ورؤية نقدية للفكر العربي.
* له أوراق بحث في ندوات ومؤتمرات ومقالات ثقافية فكرية في الصحف والمجلات العربية.
* له أكثر من ٥٠ كتابا مترجما، منها: المسيح يصلب من جديد (رواية نيكوس كازانتزاكس) والثقافات وقيم التقدم (مجموعة من العلماء).
* ترجم لسلسلة «عالم المعرفة» عددا من الكتب منها: أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، العالم بعد مائتي عام، تشكيل العقل الحديث، بنية الثورات العلمية، الآلة قوة وسلطة، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟، التنين الأكبر، بعيدا عن اليسار واليمين، التنمية حرية، جغرافية الفكر، والثقافة والمعرفة البشرية.

كما راجع ترجمة عدد من كتب السلسلة أيضا.

* * *

هذا الكتاب

استطراد واستكمال لما ذهب إليه إدوارد سعيد عام ١٩٨٥ في كتابه المهم «الاستشراق»، وإذا كان كتاب إدوارد سعيد قد اقتصر على دور ومدلول الاستشراق كعامل هيمنة للإمبريالية في الشرق العربي، فإن كتاب «التنوير الآتي من الشرق» يحدثنا عن الاستشراق في الهند والصين واليابان، ولا ينفي الكتاب دور الاستشراق كعامل هيمنة، بل يضيف دلالات ومفاهيم جديدة وجوهرية.

يقدم المؤلف دراسة بانورامية لعملية التفاعل والتأثير الثقافي المتبادل بين فكر الغرب على مدى خمسة قرون منذ عصر النهضة وحتى يومنا هذا، وبين فلسفات وديانات وأفكار الشرق الأقصى. ويستشهد بوقائع التاريخ والنصوص والسيَر الذاتية: ليوضح تأثير الشرق في الفلسفة وعلم النفس والدين والتراث الفكري الغربي الحديث بعامة، وكيف كان فكر الشرق حافزا للغرب لإجراء استبصار نقدي ذاتي، واستحداث كثير من النظريات والمباحث العلمية، وإفراز كثير من الجمعيات والحوارات الفكرية والدينية، ويفند ادعاءات الغرب بأنه، على الرغم من العولمة، غير مدين بشيء للشرق.

الكتاب محاولة لفهم الدلالة الأعمق لتيار تاريخ «أفكار الغرب»، بقلم مفكر موسوعي مختص بتاريخ الأفكار، ويمثل بذلك مدخلا مهما لكل دارسي التاريخ والفلسفة وعلم النفس والأديان المقارنة، وكل من يلتمس سبيلا لفهم تطور الفكر الحديث في الغرب وتفاعله مع الشرق.

ISBN 978-99906 - 0 - 226 - 5

رقم الإيداع (٢٠٠٧/٠٤٧)